GRAMSCI Y MARX
HEGEMONÍA Y PODER EN LA TEORIA MARXISTA

Néstor Kohan
(Universidad de Buenos Aires)

A la memoria de Isaak Illich Rubin y David Riazanov, asesinados durante el stalinismo por haber mantenido vivo el fuego de la dialéctica y firme la crítica al fetichismo

El marxismo no está de moda. Es un hecho. Con la emergencia de la revolución comunicacional en el orden tecnológico y simbólico, el giro lingüístico en el discurso filosófico y la globalización en el terreno económico ya no tiene sentido seguir cuestionando al capital y las nuevas modalidades que éste adquiere en el mundo de hoy en día. Parafraseando a Sartre, el capitalismo es hoy el horizonte insuperable de nuestra época.

Marx quedará, eso sí, en la historia de las ideas. Pero lo hará, a lo sumo, como aquel que supo visualizar el factor económico de la vida social. En el cementerio de las teorías clásicas su cadáver permanecerá encerrado entonces dentro del sarcófago del economicismo. Por no haber teorizado sobre la política, el poder y la dominación sus reflexiones están envejecidas y resultan a los ojos contemporáneos absolutamente perimidas u obsoletas.

Gramsci, el italiano, sí que completó a Marx. El vio la dimensión del consenso, la necesidad del diálogo, el desafío de la gobernabilidad y la importancia del Parlamento. Ese fue su gran aporte, no gracias a su marxismo sino a pesar de él.

Los precedentes lugares comunes (consolidados poco a poco en nuestras Universidades en el período posterior a las sangrientas dictaduras de los ‘70) constituyen los ejes principales del relato legitimador que justifica a los actuales -y, por cierto, sempiternos- enterradores del marxismo. En este trabajo intentaremos someter a discusión estas nociones básicas compartidas por la mayoría de los paradigmas en boga en nuestra comunidad académica.

Pero, antes que nada, constatemos un hecho irrecusable. Esta interpretación economicista de la teoría marxista, habitual en la vulgata “ortodoxa” -es decir, stalinista- de antaño, ha entrado efectivamente en una crisis terminal. En este punto preciso, el relato dominante anteriormente reproducido tiene un grado mínimo de objetividad. Sin embargo, las razones de esta crisis no obedecen únicamente a un problema de mayor o menor aproximación y fidelidad -ya sea académica o política- a la exégesis bibliográfica sobre los clásicos del marxismo.

Sucede que hoy en día, mientras amplía cada vez más su capacidad de

reproducción ideológica, el capitalismo no satisface económicamente las necesidades mínimas de reproducción material de la población mundial. No obstante, sigue existiendo. Aun condenando a la muerte a millones goza por el momento de buena salud. Una salud relativa, es cierto, que convive con sus crisis periódicas. Pero éstas no conducen automáticamente al derrumbe, como postulaban hasta hace poco las vertientes más catastrofistas del marxismo. Si el régimen capitalista pudo sobrevivir y reproducirse de este modo durante tanto tiempo y con semejantes costos es porque además de la explotación económica (centrada fundamentalmente en la extracción de plusvalor, corazón del modo de producción capitalista), en el ejercicio del poder existió otro “plus” que evidentemente pasó desapercibido para los más apresurados lectores de Marx. Esta es hoy -transcurrida ya una década de la caída del muro de Berlín- la principal razón de la crisis terminal del economicismo.
Sometiendo entonces a discusión el celebrado “entierro” académico, en este trabajo pretendemos tratar de repensar el complejo tejido de tensiones que posibilitaron dicho plus (conformado por las redes de la dominación y los hilos de la hegemonía). Para ello nos centraremos en el pensador y militante revolucionario que mayor atención dedicó en el siglo XX a estos problemas: Antonio Gramsci. Pero, previamente, intentaremos dilucidar determinados interrogantes que aun siguen pendientes en torno a Marx, cuya obra Gramsci adoptó como herramienta de trabajo durante casi toda su reflexión política.

La Dominación política en Marx

Marx estudió ambos procesos: explotación y dominación, a un tiempo. Pero su teoría fue castrada, reducida únicamente a uno de ellos. Bastaba cambiar la propiedad jurídica de las empresas para crear una nueva sociedad... La endeblez de semejante concepción hoy salta a la vista. ¿Cómo se construye lo social? He ahí el dilema. Antes de intentar resolverlo volvamos sobre nuestras pisadas. ¿Cómo fue posible caer en semejante economicismo, defendido por la “ortodoxia” stalinista y festivamente enterrado por la Academia?

En su célebre prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política (1859) Marx analizaba los descubrimientos a los que había llegado durante quince años de investigación luego de estudiar y criticar la Filosofía del derecho de Hegel en el bienio 1843-1844, de adoptar la identidad comunista y de haber tomado contacto con el movimiento obrero de su tiempo. Allí, en el prólogo de 1859, intentaba exponer en corta síntesis las bases generales de su concepción de la historia.

Gramsci se esforzó por leer este pequeño texto programático como “la fuente auténtica más importante para una reconstrucción de la filosofía de la praxis”, atendiendo al mismo tiempo a tres instancias: (1) el papel central que este escrito le otorgaba a la esfera ideológico política –la de la hegemonía–, (2) la identificación de la ciencia como una forma ideológica de la conciencia social, y, finalmente, (3) la formulación de que la principal fuerza productiva es en realidad la clase obrera –el sujeto de la revolución–, constatación de la cual se deducía

que la dialéctica “fuerzas productivas-relaciones de producción” no era “objetiva” en forma absoluta sino que sintetizaba, por el contrario, la contradicción sujeto-objeto[1].

Sin embargo, a pesar del intento olvidado de Gramsci, este documento programático de Marx se leyó invariablemente en la tradición marxista “oficial” como la reafirmación tajante del “objetivismo” social (garantía de “la cientificidad”, por antonomasia). La historia marcharía entonces por sí sola, como una locomotora con piloto automático cuyo software estaría conformado por la contradicción –desplegada totalmente al margen de la praxis en un símil con la astucia de la razón hegeliana– entre las todopoderosas fuerzas productivas (divorciadas de la clase obrera, asociadas a la tecnología y a los instrumentos técnicos de trabajo) y las relaciones de producción (transformadas en relación hombre-cosa y no hombre-hombre)[2].

A esto último vino a sumarse la utilización por parte de Marx de su conocida metáfora de raíz arquitectónica[3], la que por su imagen de fácil comprensión se empleó posteriormente en todo tipo de divulgación pedagógica –los manuales stalinistas– de su pensamiento.

La utilización de metáforas en las explicaciones teóricas no es algo distintivo de este pequeño texto, pues además de ser un recurso compartido por las diversas ciencias constituye en este caso particular una característica propia del estilo literario y de la pluma de Marx. Ya desde su juventud -como señalan sus biógrafos- uno de sus profesores, Wyttenbach, le reprochaba en el estilo “una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas”.

El problema, no atribuible en sí mismo al propio Marx sino a sus divulgadores formados en el DIAMAT[4], consiste en que luego de tantos años de repetirla, la metáfora se cristalizó en el discurso pedagógico. Se formó el curioso hábito de pensarla como una imagen real. Este proceso de coagulación, cansancio y pereza mental encierra implícitamente un cúmulo de dificultades.

Si no se problematiza, desde la metáfora arquitectónica se salta inmediatamente a una visión dicotómica de la sociedad: por un lado tendríamos la economía (ámbito de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas -entendidas como sinónimo de los instrumentos tecnológicos-, donde se producen, circulan y consumen las mercancías) y, por el otro, la política, la lucha de clases y todas las formas de “conciencia social”. Marx sería así apenas uno más de los pensadores iusnaturalistas, cuyo modelo dicotómico se basaba en un “estado de naturaleza” (donde primaba la economía y lo privado) y un “estado civil” o político (donde recién nacía la política y lo público). El socialismo simplemente prolongaría la ideología general del nacimiento de la revolución burguesa.

Si esto fuera correcto, ¿dónde ubicar entonces la esfera del poder y la

dominación? El poder se terminaría cosificando y aparecería como una propiedad excluyente del aparato de Estado, cayéndose de esta manera en una concepción fetichista del mismo, que por otra parte el mismo Marx venía cuestionando insistentemente desde su juventud (tanto en su crítica de la reconciliación ética hegeliana a través del Estado -1843- como en su cuestionamiento de la "emancipación meramente política" en el debate con Bauer -1843 y 44-). Recordemos, además, que su crítica madura al fetichismo trabaja sobre la reificación mercantil pero se expande también al valor, al capital, al Estado, a la cultura, etcétera.

A pesar de todo esto, esa simplificada y repetida lectura otrora "oficial" se obstinaba en reducir El Capital a un análisis exclusivo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, desconectando ambas esferas de la lucha de clases. De este modo se soslayaron rápidamente las agudas observaciones críticas que esta obra contiene en el radical cuestionamiento político del iusnaturalismo contractualista moderno (pues según ella el fundamento de la política no reside en "la paz" ni en "el acuerdo" sino en la violencia y en la guerra, el contrato no es entonces fundacional ni punto de partida sino el punto de llegada de un proceso de lucha anterior).

Con semejante simplificación como telón de fondo, (en la Academia, pero no sólo allí) se ha cuestionado la existencia en Marx de una teoría crítica de la política y del poder.

Como en su proyecto de investigación de 1857-1858 él había planificado escribir un libro específico sobre el Estado[5] –análogo a El Capital– y nunca lo pudo concretar, entonces parecería que no logró una teoría de la política y el poder (asumiendo momentáneamente como hipótesis, algo de por sí cuestionable, que la política y el poder estén resumidos únicamente en la esfera estatal).

En esa rápida impugnación –habitual en nuestros medios académicos– la economía, el poder y la dominación son concebidos como territorios que no se cruzan. El Capital expondría entonces el funcionamiento automático de "la economía". La lucha marcharía por otro camino, no entraría en el radio de la ciencia. Sin embargo, la teoría social marxiana es bastante más compleja. Si se quiere estudiarla con seriedad –aun para refutarla o rechazarla– se deberían abandonar de antemano la pereza reflexiva y las frases hechas.

Aunque Marx nunca haya escrito su proyectado libro sobre el Estado, no puede soslayarse que en El 18 Brumario de Luis Bonaparte y en sus otros escritos sobre Francia aporta numerosos elementos para elaborar una teoría crítica de la política. La elección de Francia no resulta arbitraria ni meramente coyuntural en sus investigaciones políticas. La adopta justamente como referente empírico porque allí la forma específicamente moderna de dominación política burguesa se ha desarrollado en su aspecto más complejo, determinado y maduro a partir del ciclo que inicia la revolución de 1789. Esa "forma pura" reside precisamente en la república parlamentaria con su prensa organizada en las

grandes urbes, sus partidos políticos modernos, su poder legislativo, sus alianzas políticas, los fraccionamientos políticos de las clases, la autonomía relativa de la burocracia y el ejército, etc. En ella el dominio político burgués se torna –según Marx–, por primera vez en la historia "común, anónimo, general, desarrollado e impersonal" frente a las formas políticas "impuras, incompletas y premodernas", como la dictadura abierta o la monarquía[6]. En estas últimas, el dominio político es ejercido por una fracción particularizada de la clase dominante, mientras que en la república parlamentaria burguesa es el conjunto de la clase "en su promedio general" el protagonista central[7]. Frente a ese modo de dominación política –específicamente moderno– de la fuerza social burguesa, Marx oponía como alternativa en sus escritos de la madurez no un dibujo arbitraria y caprichosamente extraído de su cabeza, sino la república democrática de la fuerza social proletaria, la Comuna: "Una república -al decir de Marx en 1871- que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase"[8].

Pero si bien es verdad que la república parlamentaria moderna representa en el discurso de Marx "el promedio general" de la dominación política burguesa, ello no implica sostener que por su misma forma política esta arquitectura institucional exprese una noción neutralista del Estado.

Aun dando cuenta de todas sus limitaciones[9], debemos reconocerle al Manifiesto Comunista el haber subrayado en su época (en medio del conflicto clasista europeo, luego mundializado) que el Estado jamás es neutral y que por lo tanto los revolucionarios no se pueden plantear utilizarlo "con otros fines"... pero dejándolo intacto[10]. Esta otra conclusión lo separa tajantemente de las versiones estatalistas en las cuales se lo quizo aprisionar tanto desde el estalinismo como desde la Academia. Marx ya venía incubando esta concepción desde su juvenil crítica a la Filosofía del derecho de Hegel, cuando le señalaba a su maestro que la esfera estatal jamás resuelve éticamente las contradicciones de la sociedad civil. Su universalidad -sostenía polémicamente en 1843- era meramente abstracta y especulativa, nunca efectiva y real[11].

En cambio en el Manifiesto (y luego de un modo mucho más desarrollado en El 18 Brumario) Marx acepta el carácter universal del Estado...pero circunscripto únicamente al dominio político burgués. Eso significa que el Estado representa **al conjunto** de la clase burguesa, es decir que su dominio expresa algo así como el promedio de todas las fracciones de la clase dominante -he ahí su universalidad-. No hay dominio particular sino dominio universal, común, anónimo y general, pero... simpre restringido al universo de la clase dominante. Hegel no se había equivocado entonces al señalar en el Estado la instancia de universalidad, aunque sólo valiera para describir el dominio hegemónico mediante el cual el Estado logra licuar el atomismo particularista de cada uno de los burgueses individuales para lograr un dominio general que se impone sobre el conjunto de las demás clases.

Así se explicaría su conocida fórmula resumida según la cual “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios **comunes** de toda la clase burguesa”[12]. Lo que interesa aquí es precisamente ese carácter de “común”, y por lo tanto universal que adopta el Estado. No el Estado en general sino -esta será la particular dirección en que El 18 Brumario desarrollará la concepción política de el Manifiesto- el Estado representativo moderno, o sea la república burguesa parlamentaria. Ella sí concreta la universalidad política de la que nos hablaba Hegel en su Filosofía del derecho (pues **representa al conjunto** de la clase, más allá de sus rivalidades y competencias facciosas y fraccionales), pero... sólo en el terreno burgués.

Creemos que sólo de este modo se puede comprender de una manera no instrumentalista ni fetichista de la política la concepción del Estado que deja entrever el Manifiesto cuando afirma explícitamente que “la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y el mercado universal, conquistó finalmente **la hegemonía** exclusiva del poder político **en el Estado representativo moderno**”[13].

Al concebirlo de este modo, no sólo como aparato, máquina de guerra o Estado-fuerza sino también como productor de consenso, el Estado representativo moderno se transforma en un ámbito de negociaciones -“junta de negocios”- y compromisos políticos entre diferentes fracciones de clase (burguesas). La doctrina del [Estado-fuerza = aparato = máquina de guerra] tiene la ventaja de que pone en primer plano y por lo tanto destaca la violencia inmanente que conlleva el capitalismo como sociedad, pero lamentablemente no da cuenta de ese plus que le permite a la burguesía construir su hegemonía: el consenso, el fetiche de la república parlamentaria con su dominación general, anónima y universal que tanto se esforzó Marx por desmitificar en sus análisis empíricos de 1848-1852. Una desmitificación que sigue siendo una tarea pendiente en la actualidad, cuando se han desdibujado en el horizonte presente las propuestas radicales que históricamente aspiraban a la superación de la república burguesa parlamentaria intentando reemplazarla por nuevas formas políticas más democráticas que aquella.

Las mismas consideraciones valdrían para el derecho concebido en el Manifiesto como “la voluntad de la clase dominante erigida en ley”[14]. Esa conocida formulación programática tiene la ventaja de mostrar la violencia, el autoritarismo consustancial y estructural **a todo capitalismo.** En ese sentido esa fórmula juega la función desmitificadora del supuesto “Edén de los derechos humanos” que Marx había comenzado a emprender ya en La cuestión judía[15] (en su crítica de la constitución francesa de 1793, la más radical de todas) y que luego continúa en El Capital al final del capítulo cuarto del libro I (cuando describe el pasaje del ruidoso reino apariencial del valor de cambio donde rige **el contrato** que regula **la igualdad** y **la libertad** de los propietarios de mercancías, ya sean de vendedores de fuerza de trabajo o compradores con dinero[16])**.** En ese horizonte, la definición del derecho que adelanta veinte años antes el

Manifiesto se inscribe en la misma línea libertaria del Marx crítico del contractualismo, del liberalismo y de toda ficción jurídica o ilusión republicana.

No obstante, aun así, no debe nunca obviarse la función paradojal que permite incorporar -a partir de relaciones de fuerza, de luchas y de disputas- al derecho cláusulas que por ejemplo prohiben la tortura o garantizan un salario más alto. Marx da cuenta de esa función paradojal cuando en El Capital analiza las leyes fabriles que la lucha de clases va arrancando a regañadientes a las clases dominantes. Sin relaciones de fuerza esas cláusulas son vacías. Jamás deberíamos aceptar -nos reclama- el fetiche jurídico ni la ficción de un sujeto libre, autónomo, contractualista. Pero al mismo tiempo, resulta también innegable que esas cláusulas conquistadas al derecho burgués son extremadamente útiles en la lucha de clases. La concepción del derecho que maneja Marx se mueve también en este terreno entre ambos polos.

Para poder aprehender en profundidad el aporte fundamental que realiza Marx a la teoría política, volvamos sobre aquella formulación que focaliza su mirada en la dominación política específicamente moderna entendida como “el promedio general” licuado del poder de todas las fracciones de clase dominante. El notorio paralelo existente en sus escritos entre esa “forma pura” de la dominación política burguesa moderna correspondiente al “modelo francés” (analizado como paradigma en sus varios libros sobre aquel país, de la revolución de 1789 a la Comuna de 1870) y la “forma pura” del valor y el capital estudiados en la formación social más desarrollada y desplegada de su época –Inglaterra– es más que evidente. Francia e Inglaterra fueron entonces sus dos modelos de análisis arquetípicos.

En El Capital la exposición ha sido pulida hasta alcanzar el máximo de logicidad dialéctica (adoptando un ordenamiento de las categorías sumamente análogo al de la Lógica de Hegel, sobre todo en su primer capítulo). En cambio, en los escritos sobre política el discurso aparece siempre más apegado a la realidad histórica coyuntural (no olvidemos que el fundador moderno de la ciencia política, Nicolás Maquiavelo, también había manejado un discurso aparentemente ligado a la coyuntura histórica). Sin embargo, en ambos casos, el método de Marx es análogo: “Partir del hombre para explicar el mono” –según reza la conocida metáfora de raíz biologicista–. Vale decir, partir de lo más complejo y concreto para explicar lo más simple y abstracto.

Tomar al concepto de la razón, diría Hegel, para comprender desde él las representaciones inmediatas del entendimiento.

La política burguesa de Francia y la economía capitalista de Inglaterra son en ese nivel del discurso epistemológico marxiano sus dos grandes arquetipos, por lo menos hasta su cambio de paradigma de los años 60 (que aquí no analizaremos). ¿Puede seguir obviándose semejante paralelismo cuando se afirma ligeramente que Marx “sólo es un teórico de la explotación”, no de la política?

Aun dando cuenta de esta insoslayable, meditada y detallada reflexión sobre la esfera política nos queda pendiente analizar el vínculo entre el poder y la dominación, por un lado (si acaso se los pudiera diferenciar de la política, algo de por sí discutible), y las relaciones sociales y la economía, por el otro.

Decíamos entonces que en la imagen simplificada con la que se leyó a Marx, la producción de relaciones sociales capitalistas, reproduciendo la lógica iusnaturalista dicotómica, ha quedado fragmentada. A partir del prólogo de 1859 interpretado en clave economicista e incluso tecnologicista, la lectura se redujo únicamente a subrayar la prioridad y la función de la pura fuerza material (la violencia "política") abstracta, en detrimento de la relación social (económica), o bien sólo a la visualización y focalización de la pura relación social, en detrimento de la fuerza material.

Un ejemplo puntual de la primera forma de reduccionismo puede encontrarse en la explicación del polemista con quien discute Federico Engels, Eugen Dühring[17], quien atribuye a la violencia "política" el carácter de demiurgo de las relaciones sociales. Acercándose peligrosamente al otro polo de la explicación dicotómica, podemos encontrarlo paradójicamente al mismo Engels, sobre todo en sus escritos de la madurez (que en gran medida deterioran sus análisis tan matizados y alejados del economicismo de la década de 1850, como su estudio sobre la guerra campesina en Alemania)[18]. Quizá por los excesos y unilateralidades que conlleva toda discusión, el último Engels carga demasiado las tintas en el plano de "la economía", lo que ha tenido nefastas consecuencias en el desarrollo, la recepción y divulgación –vía los manuales– de la teoría marxista de la historia desde el ángulo del DIAMAT y el HISMAT.

A pesar de todos los vaticinios sobre "el fin del trabajo" y el supuesto "adiós al proletariado", en parte de las vertientes actuales más cercanas y afines a la tradición del marxismo dentro de las ciencias sociales se ha sedimentado la creencia y el lugar común acerca del papel de las clases sociales imposible de descartar en la explicación del desarrollo histórico. Algo parecido a la creencia en "el factor económico" a principios de siglo. Pero en ese énfasis se ha "curiosamente olvidado" la contradicción y la lucha constitutiva de estas clases.

Los enfrentamientos serían apenas entonces un "accidente" de la historia. El intervalo entre dos momentos de paz o, a lo sumo, la expresión "superestructural" -según la metáfora de 1859- plenamente determinada por las leyes objetivas que rigen el mundo económico. En el mejor de los casos se ha partido de clases sociales ya constituidas a partir de su posición "objetiva" en la estructura social, y luego se les ha agregado –mecánica y externamente– la lucha y la confrontación desde afuera.

Hoy en día se torna pues imperioso rescatar el lugar teórico central que le corresponde en la teoría marxiana crítica de la política a la contradicción inmanente, a la confrontación, en una palabra, a la lucha de clases, en la explicación del proceso histórico de producción y reproducción de las relaciones

sociales. La lucha de clases no está únicamente en el Estado (incluyendo aquí no sólo al Estado en sentido restringido sino también al Estado "en sentido ampliado", es decir, por ejemplo a los partidos políticos, la Iglesia, los sindicatos, etc) ni tampoco en la esfera "superestructural"[19].

Intentemos, pues, reactualizar -contra los lugares comunes cristalizados en la Academia y a pesar del economicismo staliniano- la mirada de Marx centrada en las relaciones sociales entendidas como contradicciones, como confrontaciones y enfrentamientos, como –al decir de Gramsci– relaciones de fuerza entre los sujetos sociales involucrados en esas relaciones y constituidos a partir de ellas.

Al menos como hipótesis de trabajo en una investigación sobre la teoría marxista crítica de la política, convendría reflexionar sobre las relaciones sociales (recordemos que cuando hablamos de "relaciones sociales" nos estamos refiriendo a todas las categorías de El capital: valor, dinero, capital, etc.) en estrecha conexión con la lucha de clases, y con el enfrentamiento de fuerzas en disputa, en agonía [*agon* = lucha]. La lucha de clases no se circunscribe entonces sólo al plano de "la política" (donde obviamente también se expresa) sino que además atraviesa el interior mismo de las relaciones sociales de producción.

Las relaciones de poder participan irremediablemente en la constitución misma de las relaciones sociales del modo de producción capitalista, pero sólo... "participan". No son la única causa –como sostienen los partidarios de la causalidad lineal–. No aceptemos tampoco deslizarnos en una metafísica del poder ahistórico y autónomo. Son solamente una de las múltiples determinaciones, durante demasiado tiempo olvidadas, que llevan a su constitución. No vienen "desde afuera", "desde arriba" (según una difundida metáfora espacial), "desde la superficie" a legitimar algo ya previamente formado y maduro, ya producto terminado, antes de que intervengan las relaciones de poder y todo lo atraviesen. En consecuencia, sostenemos que la obra de Marx nos brinda poderosas razones que nos permiten pensar las relaciones de poder como una esfera de ningún modo encerrada o circunscripta únicamente en la "superestructura".

El Economicismo

Habíamos visto que Dühring soslayaba las relaciones económicas y absolutizaba lo que él denominaba "el poder político" (lo que no era más que una fetichización del poder ya que se lo atribuía exclusivamente a una entidad solidificada: el Estado).

Como contestación a Dühring, Engels redacta La subversión de la ciencia por señor Eugen Dühring, en cuya sección segunda ("Economía política") expone su teoría de la violencia y del poder, en relación con la economía. Allí Engels,

respondiéndole a Dühring, invertirá la cuestión: la única vía de producción de nuevas relaciones sociales -del modo de producción capitalista- se encuentra exclusivamente en la economía, afirma.

En estos escritos engelsianos es posible encontrar dos líneas de razonamientos. Podemos situar la primera en un eje problemático: la funcionalidad económica del poder. Engels remite continuamente la actividad de la violencia y el poder al objetivo de legitimación de las relaciones de producción. Y aquí surgen ya algunos problemas. Por un lado, concibe relaciones económicas ya constituidas, que vienen a ser luego –en un orden lógico y cronológico posterior– reforzadas y garantizadas por la violencia. La violencia y el poder serían reproductores de algo ya previamente constituido al margen e independientemente de su propia intervención. Estarían situados por lo tanto exclusivamente en la “superestructura”, según la poco feliz metáfora de 1859. No obstante, no se equivoca Engels cuando resalta la estrecha relación –que muchas veces se desdibuja y desaparece en algunos de los escritos de Michel Foucault[20]– entre las relaciones de producción y el poder.

La segunda línea de razonamiento es la que más claramente podemos caracterizar por sus inclinaciones economicistas, pues, para contrarrestar a Dühring, Engels soslaya la violencia en reiteradas ocasiones[21] al punto de negarle todo papel en el surgimiento y desarrollo de la propiedad privada. Probablemente haya inclinado demasiado la balanza para ganar la discusión. No es su culpa. Sí de quienes absolutizaron el razonamiento desgajándolo de la polémica al interior de la cual se formuló y lo convirtieron finalmente en un “sistema axiomático”.

Refiriéndose al proceso de constitución histórica del modo de producción capitalista, para demostrar que la economía tiene una “legalidad” económica interna Engels llega al límite de sostener que “si excluyéramos toda posibilidad de robo, de violencia y estafa”, igual tendríamos el modo de producción capitalista[22].

Si comparamos este tratamiento, aun tomando en cuenta las previsibles exageraciones que toda polémica conlleva, con el que Marx desarrolla tanto en El capital en su análisis del proceso de la acumulación originaria del capital, como en los Grundrisse, cuando examina las formas sociales que preceden al modo de producción capitalista –la formación de la relación de capital–, podemos advertir el anchísimo campo teórico que separa a ambos pensadores. Tenía razón Gramsci –quien respetaba sumamente a Engels– cuando señalaba que “se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis”[23].

Señalar esta más que evidente diversidad de criterios con su compañero de lucha no implica desconocer los méritos de Engels. Sí implica tratar de comprender a fondo y de manera profana qué ligazón mantienen sus recaídas en posiciones proclives al economicismo con la diferente evaluación que él y

Marx hicieron acerca del capital como relación social históricamente específica y su articulación con las relaciones de poder.

Esta diferencia notable entre ambos está emparentada con una discontinuidad más general, que atañe a la filosofía y a la metafísica cosmológica y materialista del progreso (que no analizaremos aquí porque ello nos desviaría del principal interés de la presente investigación[24]). Sobre esta última, señalaba también Gramsci que: "Es cierto que en Engels (Anti-Dühring) se encuentran muchas ideas que pueden conducir a las desviaciones del Ensayo [de N.Bujarín]. Se olvida que Engels, no obstante haber trabajado largo tiempo, dejó muy pocos materiales sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica [...]"[25].

Pero volviendo a la polémica misma, cuando Engels se refiere en esa discusión con Dühring a la violencia prioriza invariablemente, en consonancia con su lectura materialista-naturalista de la filosofía, el ámbito de las fuerzas productivas y las relaciones técnico-materiales. Focaliza su mirada exclusivamente en el desarrollo de ciertas técnicas que intervienen en la producción de herramientas como elementos fundamentales para entender el poder.

Así establece un tejido discursivo, cuya premisa principal plantea: (1) el poder no es un mero acto de voluntad sino que depende de condiciones materiales, las que posibilitan a su vez tanto (2) la construcción de un tipo particular de herramientas que se utilizan en la violencia
–las armas– como (3) el tipo de técnicas que se utilizan en la construcción de estas herramientas (en las cuales residiría el poder). Estas últimas, (2) y (3), dependen a su vez de (4): las condiciones económicas.

Podemos constatar así que el camino que se extiende desde (1) hasta (4) parte del poder, o sea, de lo que se quería explicar, y luego de pasar por todos los términos intermedios llega a la conclusión, a la base, a "la única causa" según sus propias palabras: la evolución económica. ¿El resultado? Sencillo: el poder y la economía, como el agua y el aceite, son dos esferas radical y absolutamente distintas.

La economía se torna en este edificio lógico en el ámbito fundante y al mismo tiempo excluyente del análisis del poder, entendido este último como una esfera independiente, opuesta, externa y subsidiaria con relación a la economía.

Ésta es la razón principal por la cual la tendencia hacia el economicismo posteriormente divulgada en forma masiva por los manuales de la vulgata stalinista (y asimilada acríticamente por la Academia como la **única** posible interpretación de la teoría crítica marxista) no sólo contribuye a afianzar la tesis de una supuesta "ausencia de teoría política en Marx", sino que además impide ver, situar, focalizar y explicar las relaciones y las articulaciones que se dan entre el poder y la violencia, por un lado, y las relaciones sociales de producción, por el otro.

El Problema Del Poder

Resulta ya un lugar común para el marxismo economicista situar el poder exclusivamente en el aparato de Estado. ¿Por qué allí? Porque allí están las armas. De donde se deduce que el poder se ha pensado habitualmente a partir de las armas. Incluso en algunos de sus escritos Engels, como vimos, se desliza por la pendiente de este tipo de concepción.

Pero el aparato de Estado, las armas, las Fuerzas Armadas, etc., son los emergentes del poder, la inmediatez de lo que se ve, el terreno de lo “observable”. Como el pensamiento de Marx –ese Sherlock Holmes de las ciencias sociales– constituye una invitación permanente a sospechar de lo inmediato –la mirada de Watson– y a agudizar la vista por detrás de lo “observable”, investiguemos qué hay más allá de estas “cosas” e “instituciones” visibles. Las pistas pueden estar a la vista pero los criminales no se encuentran en la escena del crimen.

Lo que descubrimos por detrás son relaciones, y es aquí donde reside el poder, donde podemos ubicarlo y tratar de aprehenderlo conceptualmente[26]. No en el ámbito de la relación ser humano-cosa (núcleo del fetichismo y la cosificación), ni en el de la relación ser humano-naturaleza (espacio teórico en el que se mueve el materialismo metafísico de los ilustrados franceses del siglo XVIII o el DIAMAT soviético en el siglo XX) sino en aquella otra dimensión constituida por las relaciones de los seres humanos entre sí.

Así como Marx descubre en su crítica de la economía política detrás de “las cosas” económicas las relaciones que han sido reificadas y cristalizadas en el proceso del fetichismo, igualmente podríamos pensar que detrás de estas “cosas” (por ejemplo, las armas) lo que hay no es más que relaciones de poder entre las personas[27].

El ámbito del poder es aquél donde se producen, se constituyen y se reproducen las relaciones sociales. El ámbito donde se forman y se realizan (a partir de relaciones anteriores) relaciones sociales, luego de lo cual tiene lugar su proceso de reproducción.

A diferencia de lo presupuesto por la vulgata economicista del stalinismo, las relaciones sociales se conforman según la teoría marxiana de El capital a partir de confrontaciones y contradicciones entre los sujetos históricos intervinientes, es decir, a partir de relaciones de fuerza entre los polos. En este sentido, deberíamos (re)pensar la categoría que expresa la relación social de capital como una relación de fuerza entre los dos sujetos sociales involucrados: el capitalista (colectivo) comprador de la fuerza de trabajo y el obrero (colectivo) vendedor de esta última. Aquí dentro, al interior de la relación misma, reside la

lucha de clases entre un sujeto social dominador y otro sujeto social dominado (que puede rebelarse y trastocar la relación social de capital).

Si esto es cierto, el poder constituye el ámbito de las relaciones de fuerzas –que atraviesan tanto las relaciones sociales como las relaciones políticas– donde se producen y reproducen nuevas relaciones a partir de la ruptura de las anteriores.

¿En qué consiste la mencionada "ruptura"? En el surgimiento de una diferencia cualitativamente sustancial en un ámbito. Un corte, una discontinuidad, un trastocamiento, un salto.

En cuanto a la "formación de relaciones sociales", ésta implica la construcción de una nueva relación que antes no existía. Pero si hemos concebido a partir de El capital a las relaciones sociales como relaciones de fuerza, con un enfrentamiento inherente que las atraviesa intrínsecamente, de aquí deberíamos entonces deducir que "formar una nueva relación" resulta el producto de una confrontación anterior. De este modo podríamos explicar que las nuevas relaciones sociales que surgen no "flotan" en el presente, sino que son un punto de llegada de un proceso previo de enfrentamiento, donde uno de los polos ha sido derrotado antes, y llega vencido al proceso de formación de la nueva relación social. El vencido (no un individuo particular y aislado, un Robinson Crusoe contractualista maximizador de ganancias y beneficios, sino clases sociales, fuerzas sociales que han sido aplastadas en la lucha de clases) no tiene más remedio que formar parte de esa nueva relación que el vencedor lo obliga a constituir. Aunque después de mucho tiempo transcurrido, el vencido "olvide" esta confrontación inicial así como también su derrota previa en el enfrentamiento, y entonces crea que ha formado parte de esa relación en forma "libre" y "voluntaria", por una decisión racional, autónoma, soberana y autoconsciente. Ésta es precisamente la actitud del sujeto moderno contractualista presupuesto por la economía política neoclásica y su racionalidad calculadora e instrumental.

En cuanto a la "realización", ésta constituye una producción de relaciones como resultado de la victoria en la confrontación. Un punto de alcance de una nueva etapa en el proceso posterior al triunfo, o sea: la construcción de un dominio estable. En otras palabras: la paz, momento estratégico de la confrontación y al mismo tiempo resultado de la victoria previa en el enfrentamiento. Si la derrota es tal que no se visualiza en el campo de los "observables" ninguna posibilidad de revertirla, los sujetos sociales dominados y vencidos empiezan a otorgar consenso al vencedor y a "olvidar" el turbio origen de la paz, autorrepresentándose imaginariamente la situación posvictoria como una relación eterna, sin origen y sin futuro. Deshistorizar el ejercicio del poder, he ahí la clave para su reproducción.

Por último, "reproducción" significa producción continua de una relación social (en el caso específico de El capital Marx señala que la reproducción capitalista puede ser "simple" -si se realiza en el mismo nivel que el momento previo- o

"ampliada", lo que equivale lisa y llanamente a la "acumulación".

Habiendo entonces delimitado el referente de cada uno de estos conceptos podemos entonces intentar profundizar el análisis presupuesto por Marx para diferenciar en su análisis dos planos constitutivos de toda realidad, que también están presentes en la relación economía-poder y que son centrales para su comprensión: la apariencia y la esencia, lo inmediato y lo mediato.

Cuando se alude a las relaciones sociales capitalistas como algo eterno, ahistórico, o como resultado de la voluntad mutua de los capitalistas y de los trabajadores, o también como producto exclusivo de relaciones económicas, estamos en el plano de la apariencia, de lo que se ve, de lo observable, de lo accesible a los sentidos y a la conciencia inmediata y precrítica (el mundo de "la seudoconcreción", según la terminología de Karel Kosik). El sentido común previamente moldeado por la hegemonía de los sectores dominantes, al decir de Gramsci.

Siempre desde su teoría crítica del fetichismo, Marx –pensador de "la sospecha"– se atrevió a dudar de la soberanía de la autoconciencia inmediata de los agentes sociales. En su reflexión metodológica de la Introducción a los Grundrisse [1857] cuestionó entonces aquella "representación caótica" que corresponde a las primeras etapas del conocimiento a la que accedemos espontáneamente en nuestra vida cotidiana. Retomando en este punto a Hegel, sostuvo que la apariencia no es una mera equivocación ni un error (como sí afirmaron los racionalistas clásicos -Descartes, Leibniz, etc-, soslayando la experiencia empírica) sino que tiene su propia racionalidad. Por lo tanto trató de explicarla a partir de las raíces sociales que se encuentran en la misma realidad. Pero, explicándola de tal modo, no se conformó con limitarse a este ámbito (como prescribía metodológicamente el positivismo). Como un detective, Marx intentó penetrar en un espacio teórico más profundo, aquél adonde intenta llegar la ciencia[28].

La investigación crítica debe intentar sobrepasar entonces el plano de la apariencia, de la intuición, de la inmediatez. En el problema de la articulación entre economía y poder también hay que esforzarse por "ir más allá" y rastrear aquel ámbito que, aun sin ser directamente observable ni pertenecer a la apariencia inmediata no por ello deja de ser menos fundante. Para Marx este terreno social es el de la confrontación y la contradicción, el del combate y el enfrentamiento. Si nos limitamos al plano apariencial nunca podremos comprender en su historicidad aquellas relaciones sociales constituidas a partir de las confrontaciones. En consecuencia, nos veríamos obligados a tomar "la paz", el dominio estable de una de las clases sociales (la capitalista) no como un momento parcial y relativo del proceso global de lucha de clases sino como algo natural, eterno, ahistórico, y por lo tanto sin explicación[29].

Cuando Marx plantea la pregunta "¿de dónde proviene el plusvalor que el capitalista obtiene por sobre el dinero adelantado?", la ciencia social que se

aferra al plano apariencial obviamente responde “de vender más caro”. Sitúa su respuesta en la circulación, en el mercado, en lo directa e inmediatamente “observable”. No podía ser de otra manera. En su crítica de la economía política la refutación de Marx induce a ir hacia “un algo”, “un plus” que está por detrás aunque no aparezca a simple vista: el proceso social e histórico donde se ha producido ese plusvalor. La exposición lógica de El capital se estructura por ello a partir de una inversión dialéctica, histórico-lógica. De los síntomas y los efectos a las causas, del resultado a sus condiciones históricas (de allí que el capítulo histórico sobre “la llamada acumulación originaria” aparezca recién al final del primer tomo y no al principio como cabría suponer según el orden cronológico de la historia del capitalismo).

Análogamente, con la ruptura y posterior construcción de nuevas relaciones, específicamente capitalistas, sucede lo mismo. Es necesario ir más allá de lo directamente observable, analizar y descubrir otro ámbito que está “oculto”, que “no aparece” si nos circunscribimos y nos quedamos únicamente en la esfera apariencial: el de la lucha de clases y la confrontación.

El capital separa para volver a reunir de otra manera, ahora bajo su mirada vigilante, su dominación, su disciplina y su control. Las nuevas relaciones sociales son el producto de un enfrentamiento previo que provoca una ruptura en anteriores relaciones sociales. ¿Qué tipo de ruptura? ¿Qué tipo de unidad previa es la que se corta y se violenta? Sólo podremos entender la ruptura si previamente examinamos qué tipo de relación es la que se rompe según Marx (denominada por él “la existencia dual del sujeto”).

La experiencia inmediata, correspondiente a la esfera apariencial en la sociedad capitalista, nos muestra que existe una clase social de trabajadores totalmente “libres”. Libres en un doble sentido: no están sujetos territorialmente al dominio de ningún señor, y también libres en el sentido de no poseer ninguna propiedad, sometidos a una desnudez total, pues lo único que poseen es su capacidad de trabajo, su fuerza de trabajo. El típico “sujeto libre” de la ideología burguesa (en el campo jurídico, en el terreno de la economía política, etc,etc). La apariencia nos indica que esta existencia tiene un carácter ahistórico, eterno, y el sentido común lo esquematiza y legitima mediante el lugar común que sostiene “siempre fue así y siempre lo será”. Largos años de ejercicio de la hegemonía fueron necesarios para inocular semejante creencia en las masas populares.

Pero Marx, desnaturalizando las relaciones sociales capitalistas, plantea que esto no es más que un resultado del proceso histórico que funciona en el modo de producción capitalista como uno de los supuestos necesarios para constituir la relación social de capital. Este supuesto básico es producto de un largo proceso de rupturas de la “unidad primigenia”, de la existencia dual. Esta última consiste en que el individuo, en un estadio histórico anterior a aquél en el que se han producido las rupturas históricas, no estaba separado de sus condiciones objetivas de existencia, de sus medios de vida, de sus medios de producción. En la relación social capitalista estos medios se volverán ajenos, se autonomizarán cobrando existencia y vida propias, a partir de lo cual se le opondrán -de manera

hostil- como capital, como trabajo muerto objetivado y ajeno, como un monstruoso Frankenstein. Un producto que someterá a su productor.

Antes de la emergencia del capitalismo el individuo, como existencia subjetiva, y sus condiciones de vida, como existencia objetiva, formaban según Marx una “unidad originaria”. Unidad originaria que no tiene nada que ver ni con una esencia perdida en la historia, ni con un paraíso abandonado.

Lo que sí existió en el pasado -señala Marx ya desde su juventud aunque reafirmándolo luego en su madurez- fue la unidad de un cuerpo orgánico (el individuo, el cuerpo humano de los hombres y mujeres) y uno inorgánico[30] (sus medios de vida, la tierra, la naturaleza) articulados en una “unidad primigenia”: la relación de propiedad[31]. Unidad fisurada, quebrada y destruida en un proceso histórico de rupturas. Entre la existencia subjetiva y la existencia objetiva, ahora separadas, se interpondrá altivo y soberbio en el período histórico que corresponde al modo de producción capitalista, el capital. Este último previamente separa y aísla, para luego volver a reunir, pero en una nueva relación, bajo su propio dominación. La condición imprescindible que se debe cumplir para poder constituir la relación de capital es la ruptura de la propiedad[32], de la unidad entre el ser humano y la tierra. La primera tiene lugar a partir de un proceso histórico de expropiación material de las clases populares mediante el uso de la violencia, el robo, la estafa, etc., en el desarrollo de la lucha de clases.

Esta relación social previa en la cual los individuos se encontraban estrechamente unidos a sus condiciones de vida –lo que no implica “comunismo primitivo” como erróneamente supuso el antropólogo evolucionista Lewis Morgan (y con él, el último Engels)– será anulada a partir de la confrontación. El resultado será la producción de quiebres y fisuras en la relación de propiedad de la tierra, a partir de los cuales por un lado quedarán las condiciones objetivas de vida (los medios de subsistencia, ahora autónomos) y, por el otro, los individuos despojados de su “naturaleza inorgánica”, restándoles sólo su capacidad laboral, su capacidad viva de trabajo, su fuerza de trabajo. Escisión completa e inversión total del sujeto y el objeto.

Como producto de la ruptura tendremos dos polos: los medios de producción, en manos ahora del capitalista, y la fuerza de trabajo, despojada de toda propiedad, o sea, expropiada, y justamente estas dos son las condiciones imprescindibles y necesarias sin las cuales no se puede constituir la relación social de capital.

La Violencia como Fuerza Económica

En el mejor de los casos, las vertientes economicistas del marxismo han reconocido parcialmente cierto lugar teórico a la violencia como generadora de rupturas entre los productores y sus medios de producción. Pero invariablemente se la ha circunscripto a un período exclusivamente

precapitalista. A un pecado de juventud.

La violencia, el robo, la estafa y demás mecanismos del poder, habrían cumplido su papel en la niñez del capitalismo, en los orígenes. Pero a partir de allí nunca más se habrían hecho presentes en los procesos sociales del modo de producción capitalista. Si lo hicieron, sólo fueron fenómenos aleatorios que no penetran en la esencia del capital. Esta lectura se apoya en cierto pasaje de Marx[33] donde deja una puerta abierta para hilar esta argumentación, pues pone el énfasis en la historia contemporánea frente a la historia pasada, en la lógica frente a la historia, en el orden estructural frente al genético-procesual.

No se debería subestimar este énfasis metodológico marxiano otorgado a la historicidad del presente estructural, el que tiene clara prioridad en el modo de exposición de El capital por sobre la ordenación meramente cronológica histórica. Precisamente la obra no empieza su justificación lógica por la historia –que como dijimos aparece recién en el capítulo XXIV sobre la acumulación originaria– sino por el presente, la generalización de la forma social "mercancía". Se comienza por lo último para invertir e ir hacia atrás.

Pero si seguimos linealmente esta lectura podríamos caer en el error de pensar la violencia y los demás métodos característicos del proceso de acumulación originaria en forma análoga a un primer motor aristotélico, que actúa sólo en los orígenes pero que desaparece completamente en la historia posterior.

Por el contrario, cuando Marx se refiere a los procesos de rupturas violentas de la propiedad y de las relaciones sociales preexistentes no hace en ningún momento un análisis evolutivo, sino que los plantea como constitutivos en forma estructural respecto de las relaciones sociales capitalistas presentes. **En las que aparecen como relaciones exclusivamente económicas hay –implícita o explícitamente, según el caso– relaciones de poder y de violencia**. Las relaciones de lucha, de confrontación, de enfrentamiento –incluso con un alto grado de violencia entre las fuerzas que se enfrentan– no sólo constituyen una explicación genética de los procesos sociales del modo de producción capitalista: también están presentes estructuralmente una vez que los últimos ya se han constituido[34].

Marx reafirma que en el capitalismo desarrollado –o sea, en el modo de producción capitalista ya constituido– "sigue usándose la violencia" cuando es necesaria. Aunque aclara a continuación que "sólo excepcionalmente". Pero, de cualquier manera, sigue usándose. No está excluida (la historia del siglo XX lo ha reafirmado ampliamente en el plano empírico. Baste sino recordar el fascismo y el nazismo, por no mencionar las dictaduras latinoamericanas). Sucede que esta violencia "extraeconómica" no sólo ayuda y reproduce desde afuera y en forma externa las relaciones económicas ya constituidas sino que, además, pasa a conformar uno de los elementos estructurales[35] (aunque no el único, como había sostenido en su momento Dühring) de las relaciones sociales de producción.

Se debe asumir sin ambigüedades y reconocer toda la densidad teórica de esta reflexión de Marx, según la cual en el capitalismo desarrollado, ya constituido sobre sus propias bases, la violencia puede llegar a cumplir un papel y una misión centrales como palanca económica y no sólo como elemento de la "superestructura" de la sociedad. Hoy ya no se puede seguir sosteniendo -desde el marxismo crítico- el dualismo dicotómico clásico del iusnaturalismo: cuerpo (economía) por un lado, y espíritu ("superestructura" dentro de la cual se ubicaría la violencia y el poder) por el otro.

El debate no constituye una cuestión libresca o escolástica. Si Marx lo dijo o no lo dijo. Las guerras que ha vivido el siglo XX –con millones de muertos en cada una–, los genocidios periódicos –fundamentalmente en América latina y en particular en nuestro país–, no son un "accidente" de la historia. El capital necesita la matanza como elemento estructurante, disciplinador. No puede reproducirse sin ella. El marxismo debe poder estar a la altura de la historia, debe tirar por la borda el lastre del economicismo. No puede hoy sin escándalo seguir postulándose dogmáticamente que la violencia y el ejercicio económico de la fuerza material correspondieron sólo a las etapas precapitalistas. Ni la teoría ni la realidad resisten semejante afirmación.

Estos enfrentamientos producidos por la lucha de clases e implicados en esas relaciones no son siempre directamente "observables" desde el plano apariencial y la representación caótica del comienzo del conocimiento. Sí lo son en el caso de una guerra, pero el enfrentamiento no siempre llega a la guerra. Puede ser que desde la observación inmediata de los "hechos" y datos empíricos –mediada y moldeada por el paradigma del sentido común burgués construido históricamente– no "aparezca" la lucha de clases y sus enfrentamientos. Pero metodológicamente debemos avanzar más allá y hallarlos, para poder aprehenderlos conceptualmente. Allí, en los denominados "hechos objetivos", donde reina "la paz" hay contradicciones sociales implícitas que debemos desempolvar mediante el uso metodológico de la abstracción, en el análisis de la lucha de clases.

Intentemos entonces aprehender las contradicciones inmanentes que subyacen en las principales categorías de El capital.

Marx plantea que la mercancía y el dinero sólo se transforman en capital si forman parte de determinada relación social constituida a partir y sobre la base de la confrontación y el enfrentamiento de dos clases: la de los propietarios de la mercancía dinero y la de los propietarios de la mercancía fuerza de trabajo. Es necesario tener presente que cuando Marx se refiere a la existencia de sólo dos clases está utilizando el recurso metodológico que abstrae el conjunto de otras clases que existen en el capitalismo e incluso de diversas fracciones internas de éstas. Cuando analiza una formación social y una coyuntura concreta –por ejemplo, la Francia de 1848 a 1852– encuentra muchísimos otros matices y fracciones sociales de los cuales hace abstracción al analizar los fundamentos del modo de producción capitalista en su "máxima pureza". Grave error

metodológico postular entonces para una formación social concreta la existencia sólo de dos clases.

Antes de que existiera y tuviera lugar la confrontación entre esas dos clases, la relación social de capital aún no se había constituido, por lo tanto, tal enfrentamiento es inherentemente constitutivo de la misma. Pero, a su vez, la existencia de estas dos clases tiene un presupuesto necesario: la separación de los trabajadores y de sus condiciones de existencia. Para que éstos lleguen a ser desnudamente "libres" tiene que haber tenido lugar un largo y penoso período de violencias, enfrentamientos, expropiación, disciplina sanguinaria y rupturas históricas[36].

La "libertad" moderna -madre del contractualismo- es una hija deforme de la violencia y el poder. La creación violenta y artificial de esta fuerza de trabajo es condición de posibilidad de (1) la compra de fuerza de trabajo en el mercado laboral que se empleará en la producción capitalista y (2) de la reproducción ampliada o acumulación propiamente dicha, pues cuando el capital en un segundo ciclo necesita reinvertir su plusvalor requiere fuerza de trabajo adicional que ya encuentra disponible porque ha sido previamente expropiada y volcada por la violencia al mercado de trabajo. El empleo de la violencia, entonces, es condición esencial no sólo de la génesis de la producción capitalista sino también de su reproducción ampliada o acumulación[37].

Una vez analizado el proceso histórico de rupturas de la propiedad y de las relaciones previamente existentes examinemos el status teórico que éste posee en una lectura no economicista de Marx. A partir de este acercamiento podremos llegar a aquellas determinaciones principales para poder explicar de un modo no dualista ni dicotómico la articulación entre economía y poder.

Si en esta perspectiva tratamos de desanudar –para hacerlos observables– los presupuestos implícitos de la categoría central de "capital" habría que preguntarse: ¿por qué el obrero (colectivo) permite que se lo expropie "pacíficamente" cuando realiza su contrato de trabajo con el capitalista (colectivo), en el ámbito de las relaciones de cambio –dinero por fuerza de trabajo–?

En el espacio social del mercado se enfrentan dos poseedores de mercancías aparentemente "iguales". Existe aquí una relación de valor, donde dos propietarios independientes de mercancías y ajenos entre sí se enfrentan e intercambian sus equivalentes. Estos dos poseedores "iguales" son el capitalista y el obrero, ambos colectivos. ¿Qué posee el capitalista? Dinero. ¿Qué posee el proletario? Su capacidad potencial de realizar trabajo. A partir de una relación jurídica (el contrato) pactan cambiar "voluntaria" y "pacíficamente" sus respectivas mercancías. Uno compra y el otro vende. El que compra paga la mercancía por su valor (éste es un supuesto metodológico al que recurre Marx para simplificar, en la realidad está sujeto a la lucha de clases). Aceptan realizar un cambio de equivalentes, que en realidad es un intercambio desigual pues la

fuerza de trabajo es la única mercancía que produce, cuando se utiliza su valor de uso, mayor cantidad que la que corresponde a su propio valor.

Pero ¿por qué motivo el obrero (colectivo) permite esto? ¿Por qué en el mercado acepta pactar y negociar en este contrato tan desfavorable para él, para su familia y para su clase? ¿Qué secretos inconfesables esconde la igualdad moderna[38]? ¿Qué pecados ocultos y pestilentes se esconden por detrás y por debajo del perfume y el brillo contractual?

El mercado, donde se realiza la transacción contractual, no es el punto de partida sino un punto de llegada. El iusnaturalismo moderno había postulado –aun el más revolucionario, y también el contractualismo "socialista" de nuestros días– que el contrato era fundacional. Nacía algo nuevo. Era el punto de inicio, un axioma para luego deducir desde él. En realidad es el punto de partida en función de la relación de producción que se establecerá luego, cuando el obrero, una vez consumado el contrato, comience a ejercer efectivamente su capacidad potencial de trabajar. Pero –y esto es lo definitorio–, es punto de llegada pues el obrero llega al mercado, al ámbito del cambio sancionado por el contrato, derrotado. Ha sido previamente vencido. Fue despojado de su propiedad, de sus medios de subsistencia y de vida. Esta ruptura de la propiedad no se ha realizado en el espacio mercantil ni contractual sino en otro ámbito.

Aquí es necesario recurrir a un razonamiento analógico. Si para obtener plusvalor el capitalista necesita comprar fuerza de trabajo en el mercado, emplearla en el proceso de producción y obtener nuevas mercancías que encerrarán plusvalor, luego deberá volver al mercado para realizar ese plusvalor. Si no lo pudiera hacer sobrevendría la crisis.
Luego, para obtener plusvalor son necesarios dos ámbitos estrechamente interrelacionados e interdependientes: (1) el ámbito del cambio donde se compra-vende la fuerza de trabajo, (2) el ámbito de la producción donde se produce el plusvalor y nuevamente (1) el ámbito del cambio en el cual se realizan las mercancías que encierran el plusvalor. Sin estos dos ámbitos no se podría explicar la obtención del plusvalor, del "plus" que se agrega al dinero inicial que funciona como capital. Aunque en la explicación marxiana el determinante es el de la producción, se necesita recurrir también al otro para dar cuenta del proceso global.

Por analogía, para explicar el proceso histórico y político en el cual ha sido derrotado el obrero (colectivo), se necesita recurrir a otro ámbito, previo al del cambio donde se efectúa el perfumado contrato "libre y voluntario". Éste es el ámbito del poder, el de las relaciones de fuerza, el de la lucha de clases, el de la confrontación. No el contrato sino la lucha es lo fundante, no la paz sino la guerra. Ésa es "la piedra de toque" de la teoría del poder y la dominación en Marx[39], aun cuando en la Academia se le niega cualquier aporte teórico en este terreno.

Los obreros son expropiados entonces violentamente de su "naturaleza

inorgánica", de su relación de propiedad, en el ámbito del poder a través de procesos históricos que incluyen el robo, la tortura y diversas formas de violencia (siempre renovadas en el transcurrir del tiempo) como el pillaje, el fusilamiento, el secuestro, la desaparición, etc. Cuando llegan al cambio donde se realiza la relación contractual ya han sido expropiados previamente[40].

Por eso los obreros efectúan esta relación jurídica tan nefasta, tan desventajosa, con el capitalista. Lo hacen porque están derrotados, porque llegan vencidos de un proceso previo de lucha de clases.

Entonces, si esquematizamos los distintos ámbitos donde la esfera económica y la del poder se interrelacionan en el discurso teórico de Marx, se condicionan, se cruzan y se penetran mutuamente, obtenemos:

(1) Existencia dual de los trabajadores –polo subjetivo– y de la naturaleza –polo objetivo–. Es decir, existencia dual del ser humano y su relación inmediata de propiedad con sus condiciones de vida. Relaciones sociales precapitalistas.
(2) Ámbito del poder, de la expropiación y de la ruptura, que se realiza mediante la violencia, el robo, la conquista, el pillaje, la tortura y la estafa. Acumulación "originaria" del capital.
(3) Llegada del obrero (colectivo) al ámbito del cambio, desarmado, vencido, expropiado de sus condiciones de vida. Nace la "libertad" moderna, el "sujeto libre" soberano y las "leyes naturales" de la economía capitalista.
(4) Ámbito del mercado, donde se pacta y negocia la expropiación "pacífica y voluntaria" de la fuerza de trabajo, por medio de la relación jurídica contractual que establece un intercambio desigual sobre la base de un cambio de equivalentes (supuesto metodológico: la fuerza de trabajo se paga por lo que vale). Formación de una nueva relación social a partir de la ruptura producida en el ámbito del poder. "Libertad" de circulación de mercancías, de ideas, opiniones, prensa y de "capital humano". Base social -en el terreno de la sociedad civil- de la república parlamentaria, "forma universal, común, anónima, impersonal" de la dominación de clase en el terreno político.
(5) Ámbito de la producción, donde se efectiviza el consumo de la fuerza de trabajo que produce el plusvalor, el "plus", por parte del capitalista. Realización y concreción de la relación formada como producto de la ruptura en el ámbito (2). Dominio estable hegemónico: la "paz".
(6) Ámbito del mercado:

(a) Venta de las mercancías y realización del plusvalor. Obtención de dinero.

(b) Recapitalización del dinero obtenido mediante la realización del plusvalor, destinado a reproducir el capital en la misma escala.

(c) Compra de nueva fuerza de trabajo y de los medios de producción gastados que hay que renovar.

(d) Recapitalización de la parte de dinero obtenido mediante realización de plusvalor destinada a la compra de fuerza de trabajo adicional (previamente expropiada en la lucha de clases y la confrontación) más medios de producción adicionales.

(7) Ámbito de la producción, donde se reinicia el ciclo y se reproduce la relación de capital.

(a) Si se reproduce sólo en la misma escala: reproducción simple, niveles: (a), (b) y (c) en (6).

(b) Si además hay uso de fuerza de trabajo adicional (producto de un nuevo proceso de confrontación y expropiación siempre renovado) más medios de producción adicionales: acumulación o reproducción ampliada, nivel (d) en (6).

A diferencia de los presupuestos ideológicos de la economía política, esta relación social de capital es concebida como puramente histórica y transitoria. En la demostración de esa historicidad se juega el objetivo político y epistemológico de toda la obra teórica crítica de Marx.

Constituye el producto de un largo desarrollo en el cual a través de numerosas confrontaciones en la lucha de clases se ha llegado a ordenar, por un lado, el obrero asalariado (colectivo); por el otro, el capitalista (también colectivo), personificación histórica del capital y de los medios de subsistencia que se enfrentan ahora al obrero como algo autónomo. El nuevo orden presupone haber desordenado las relaciones anteriores. El orden se estructura desde la violencia, no hay orden natural. La "paz" en general no es más que el dominio burgués.

A diferencia del economicismo, el ámbito social del poder y de sus relaciones de fuerza donde se inscribe la violencia no se encuentra de ninguna manera abolido en la sociedad capitalista constituida sobre sus propias bases. Sigue formando parte de su articulación estructural. Está presente en ella implícita y explícitamente durante todo el proceso de producción y reproducción del capital, como fuerza material y como disciplina controladora y vigilante. Este ámbito del poder no es de ningún modo un epifenómeno superficial y subsidiario de la esfera económica ni está meramente recluido en la "superestructura". La "paz" en la que se basan tanto la república parlamentaria como la producción -contínua- de plusvalor lo presuponen todo el tiempo.

La hegemonía y el poder en Gramsci

Hasta aquí hemos intentado dar cuenta de la inmensa distancia que separa la teoría social y política marxiana del "economismo histórico" al cual amigos (stalinistas) y enemigos (mayormente académicos) la quisieron parangonar. A continuación, al tratar de reconstruir los ejes centrales de la reflexión gramsciana sobre el poder y la política, intentaremos en primer lugar descifrar qué Marx leyó Gramsci.

Pero antes una breve observación: ¿Cuál es el mayor peligro al analizar la teoría de la política y el poder en Gramsci y su vínculo con Marx? Principalmente la

tentación de violentar su propio método y, por lo tanto, deshistorizarlo. Sucede que, a pesar de que existe actualmente un consenso ampliamente mayoritario acerca del método gramsciano (que gira en torno al historicismo) en no pocas oportunidades se recortan sus escritos, se "mezclan", se vuelven a pegar y...¿qué tenemos? Un hermoso collage que sirve para legitimar prácticamente cualquier cosa: los famosos "usos" de Gramsci. Por eso en esta breve exposición intentaremos reconstruir sus perspectivas centrales a partir de una periodización histórica.

Volvamos entonces a Marx. El Marx al que acudió el joven Gramsci como "maestro de vida moral y espiritual" -según sus propias palabras- era concebido por él como un "cerebro que piensa para captar el ritmo misterioso de la historia y disipar su misterio"[41]. Esta recuperación de Marx como científico pero también como hombre de acción era contrapuesta por el joven intelectual sardo al misticismo romántico de Thomas Carlyle y al positivismo de Herbert Spencer.

La contraposición con la herencia de éste último -incorporada a la "ortodoxia marxista" de la II Internacional vía el determinismo evolucionista de Kautsky y Plejanov- no fue un mero accidente ni un hecho casual. Toda la reflexión juvenil de Gramsci estará teñida por ese élan antipositivista que batallaba contra las doctrinas oficiales en el PS italiano (fuertemente inficionado por el cientificismo de Lombroso, Ferri y Aquiles Loria). Ese impulso antipositivista podría ser interpretado simplemente como un dato de su biografía intelectual o de su formación cultural. Creemos que es mucho más que eso: tendrá una importancia fundamental en su reflexión madura sobre la política y el poder.

No es casual que cuando el joven Gramsci publica el único número de *La Città Futura* incorpore textos de Gaetano Salvemini, Benedetto Croce y Armando Carlini[42]. Toda su reflexión juvenil está atravesada por esta constelación crítica del economicismo de Aquiles Loria y del determinismo "ortodoxo" que Kautsky -en sintonía con Plejanov- había opuesto al "revisionismo" de Bernstein. Como se sabe, el punto cúlmine de semejante operación se encuentra en el artículo de Gramsci donde interpreta la revolución rusa de 1917: "La revolución con El Capital"[43].

Allí se explicitan las lecturas político filosóficas desde las cuales Gramsci se apropió "heréticamente" del legado político de Marx. La contraposición central que el mencionado artículo realiza gira en torno a la oposición entre "los postulados del materialismo histórico" entendidos como propiciadores de una "necesidad fatal" en el decurso histórico y la "voluntad colectiva, social y popular" (en principio representada por los bolcheviques).

Retomando a su modo la conclusión de las cartas intercambiadas por el último Marx con los populistas rusos -que Gramsci nunca leyó-, donde el autor de El Capital ponía en discusión la supuesta "necesidad fatalista suprahistorica" que se derivaría de su teoría, el joven Gramsci dejaba establecido que para su lectura del marxismo la historia y la economía debían ser entendidas como

"actividad práctica", nunca como sinónimos de entidades autónomas y fetichizadas (al margen de la praxis).

De eso ya no cabe ninguna duda. Pocos se animarían a discutir hoy la crítica gramsciana juvenil a la "ortodoxia" determinista de la II Internacional. Donde sí habría debate y discrepancia es en torno a la acusación de "voluntarismo" atribuído al joven Gramsci. Esta acusación presupone una dicotomía tajante -al estilo de las que nos proponía Althusser en los '60- entre un joven Gramsci "voluntarista" (y teórico de los consejos obreros) y un Gramsci maduro, "realista" y teórico de la hegemonía.

¿Qué hay de cierto en todo esto? Veamos. Es innegable que el joven Gramsci ponía el eje de su reflexión en la construcción de una **voluntad política colectiva** que unificara las fuerzas dispersas por el poder del capital. En esa época encontró una institución privilegiada que podría llegar a unificar las voluntades: el Consejo de fábrica. Como también le sucedió a Marx con la Comuna, Gramsci no lo extrajo de la galera, como un mago, sino de la experiencia turinesa que vivió en carne propia luego de haberse trasladado desde su Cerdeña natal y su Cagliari juvenil -gracias a una beca, por cierto, como también le ocurrió a nuestro Mariátegui con su viaje a Italia- al norte industrializado. El Consejo no estaba en su reflexión inicial contrapuesto al partido político sino, en todo caso, al sindicato. Este último se caracterizaba por su "heteronomía política" (es decir, por operar negativamente y a través de reacciones a posteriori frente a la iniciativa incuestionada del capital), mientras que el Consejo permitía dotar de "autonomía" al accionar proletario. Sin embargo, consejos, sindicatos y partido constituían en su pensamiento político una trilogía no escindible, un sistema de redes de instituciones (obreras). Llama la atención de un lector contemporáneo que el joven Gramsci en su artículo "Democracia obrera" (*L'Ordine Nuovo*, 21/VI/1919) ya utilice la metáfora que luego popularizaría Michel Foucault: "Fábrica = cuartel". Que la fábrica representara un cuartel no significaba únicamente para Gramsci (a diferencia de Foucault) que aquella reprodujera una disciplina individualizadora y paralizante. Por el contrario, expresaba que en cada fábrica convivían -de un modo contradictorio, obviamente- dos ejércitos "con sus jefes, con sus servicios de coordinación, con su oficialidad, con su estado mayor": el ejército proletario (basado en su poder autónomo no autoritario y en su cohesión de clase) y el ejército burgués (basado en la jerarquía y la obediencia heterónoma). De igual modo ya aparecen aquí los núcleos programáticos que luego harían suyos el autonomismo italiano y Toni Negri, pues para el joven Gramsci el socialismo no es una supuesta meta final sino que "ya existe potencialmente en las instituciones de vida social característica de la clase trabajadora explotada"[44].

¿Este conjunto de reflexiones constituían una señal de "voluntarismo", supuestamente cancelado en su madurez carcelaria? Creemos que no. También en su reflexión madura Gramsci seguía obsesionado por dotar de unidad operante a las fuerzas anticapitalistas dispersas. Lo que cambia en su última elaboración de los cuadernos es, en todo caso, el énfasis depositado en la necesidad de construcción del partido, encarnación moderna del mito-príncipe

teorizado por Nicolás Maquiavelo. El partido sería en su última producción teórica el encargado principal de unificar esa voluntad colectiva, que no pertenece a un hipotético período "voluntarista" cancelado en la madurez sino al conjunto de su obra política.

En cuanto al "realismo" de su madurez, que en dicho corte epistemológico jugaría el rol de reemplazante del "voluntarismo" juvenil, podría quizás concederse a este razonamiento que al reelaborar la teoría leniniana de las condiciones de una "situación revolucionaria"[45] en el acápite "Análisis de situación y relaciones de fuerza" Gramsci remarca el hecho de que la voluntad no tiene una existencia etérea sino que depende precisamente de las mencionadas "relaciones de fuerza". Hasta allí llega su "realismo".

Pero cabría preguntarse: ¿acaso en su juventud, en su etapa consejista, Gramsci despreciaba el realismo? Por contraposición con esta imagen dicotómica -que en el fondo intenta subliminarmente desechar la experiencia revolucionaria directa del joven Gramsci para así construir de modo arbitrario un "Gramsci democrático" potable para la tímida socialdemocracia contemporánea-, el joven Gramsci también valorizaba el "realismo". Así nos dice, por ejemplo, que dicho realismo consiste en partir de que "la voluntad individual" se vuelve potente cuando se disciplina tomando en cuenta su relación con la necesidad social, lo cual permite actuar en consecuencia. En idéntico tono, el joven Gramsci rechaza explícitamente el voluntarismo cuando plantea que "desde el punto de vista marxista voluntad significa consciencia de la finalidad" (que a su vez significa "noción exacta de la potencia que se tiene y de los medios para expresarla en acción")[46]. Los matices en común entre el joven y el viejo Gramsci son mucho mayores que aquellos que se han querido construir a posteriori con fines neutralizadores y virtualmente apologéticos (del actual orden existente).

Lo que sucede es que, en tanto partícipe directo de los levantamientos consejistas, el joven Gramsci formuló críticas demoledoras al Estado democrático-parlamentario (y a su necesario correlato, el individuo concebido únicamente en su generalidad abstracta como "ciudadano"). Esta es la razón principal por la cual se intenta segmentar su obra y soslayar su reflexión consejista.

Por ejemplo, en su trabajo "La conquista del Estado" (*L'Ordine Nuovo*, 12/VII/1919), además de definir al Estado como "un conjunto de organismos que disciplina, unifica y concentra la potencia de clase", Gramsci planteaba la necesidad de alcanzar un nuevo estatuto de la política revolucionaria más allá de la triple frontera establecida por el valor (es decir por la lucha económica del sindicato en condiciones de libre competencia mercantil), la mediación del capital (o sea, por la institucionalidad universalizante -pero siempre burguesa- del Parlamento) y por su necesario correlato en el campo de la ciudadanía (el átomo contractual-individuo/ciudadano).

De este modo el joven Gramsci retomaba una distinción clásica que abarcó el conjunto de la reflexión crítica de Marx, tanto en La cuestión judía (cuando analizó críticamente la distinción de la Constitución francesa de 1793 entre la universalidad abstracta del "ciudadano" y la particularifdad egoísta del "hombre-burgués") como en El capital (donde, en su capítulo IV y V del tomo primero, Marx distinguió la esfera particular del proceso laboral y su trabajo útil y concreto de la universalidad abstracta y espectral del proceso de valorización, con su "Edén de los derechos humanos innatos: libertad, igualdad, propiedad y Bentham").

Planteando como tarea estratégica para los consejos obreros turinenses el alcanzar una superación de esta dicotomía política marcada en la vida cotidiana de la fábrica por las mediaciones del valor y del capital, Gramsci estaba sentando las bases de la "traducción" italiana del legado de Lenin y el bolchevismo. Para él no tenía sentido repetir mecánicamente las consignas de los bolcheviques sino que había que traducir a términos nacionales dichas consignas. En ese rubro, "¡Todo el poder a los soviets!" era traducido por él como "¡Todo el poder a los consejos obreros!". Más tarde, con la derrota de los consejos, Gramsci volverá a "traducir". En ese entonces planteó, principalmente en "Algunas temas sobre la cuestión meridional" ([1926] aunque publicado en enero de 1930 en *Lo Stato Operaio*), que la consigna bolchevique de "Unidad obrero-campesina" en italia asumía la forma de "Unidad entre los obreros del norte y los campesinos del sur".

En este sentido podríamos concluir provisoriamente que lo más rico y perdurable del ejercicio de pensamiento político gramsciano no consiste en repetir consignas de modo mecánico sino en "traducir". La "traducción" de un ámbito a otro, de un país a otro, de un campo al otro (de Oriente a Occidente, de Rusia a Italia, de la economía política a la filosofía, de la filosofía a la política, de todas estas disciplinas, a su vez, a la dimensión histórica), será -en nuestra modesta opinión- el carozo central de todo su pensamiento. Recuperar el hilo perdido de Gramsci no consiste entonces en discutir tal o cual consigna coyuntural para un momento determinado de la historia sino en repensar los mecanismos que le posibilitaron "traducir" creadoramente el marxismo a los distintos ámbitos donde intentó que aquella teoría social fuera realmente productiva.

La necesidad de la "traducción" no constituía en su opinión un mero ejercicio para descolocar la pereza mental de la llamada "ortodoxia". Tenía raíces, urgencias y fundamentos bien prácticos. El problema a resolver residía en que para poder operar con eficacia política había que conocer el terreno de la acción. La falencia en este sentido fue fatal para los obreros italianos en general y para los revolucionarios comunistas en particular. A esa conclusión llega Gramsci cuando en una carta a la Federación Juvenil Comunista hace el primer balance de las razones que posibilitaron la derrota ("Qué hacer", [firmada con el seudónimo Giovanni Masci], en *Voce della Gioventú*, 1/XI/1923). Amargamente allí formula las grandes preguntas de la derrota y reconoce que "no conocemos Italia", así como también que "los partidos revolucionarios no han estudiado la estructura económico social italiana". La síntesis de conjunto apunta, de nuevo,

al problema de la “traducción”: “no hemos sabido -sentencia Gramsci- traducir al italiano”.

Ese primer balance se prolonga en “Las tesis de Lyon” (“La situación italiana y las tareas del PCI”, Lyon, 1926) donde emerge a primer plano la llamada “cuestión meridional” y su relación con la noción de bloque histórico que tanta importancia tendrá en la superación del economicismo de la “ortodoxia” marxista de factura bujariniana-staliniana. En dicho balance aparece en el centro de la escena la otra categoría clave, la de “hegemonía”, pues para Gramsci el problema de los consejos estuvo centrado en la “incapacidad hegemónica sobre el resto de la población en lucha”, como por ejemplo las insurrecciones campesinas del sur.

También a 1926 pertenece un señalamiento central que fundamentaría la necesidad de “las traducciones” permanentes que siempre le quitaron el sueño: la contraposición entre “Oriente” y Occidente” (cfr.“Un exámen de la situación italiana”, [2-3/VIII/1926] publicada por primera vez en *Stato Operaio* III/1928). Una idea fuerza que probablemente haya aparecido claramente explicitada por primera vez en su producción escrita recién en su “Carta a Togliatti, Scoccimarro, Terracini y otros” (9/II/1924), todos ellos miembros del colectivo ordinovista a los cuales se dirigía para polemizar sobre las posiciones de Amadeo Bordiga[47].

Tanto al “traducir” el legado de Lenin a Occidente, como al hacer el balance amargo de la derrota de los consejos, como así también en sus polémicas con el primer dirigente histórico del PC de Italia Amadeo Bordiga (por quien tenía, dicho sea de paso, a pesar de las discrepancias, una admiración personal absoluta, según puede observarse en su correspondencia) Gramsci enfrentaba un mismo fantasma: la pasividad y la pérdida de la iniciativa política de la vanguardia y de su acción hegemónica. Toda su teoría política de la hegemonía (ya veremos qué particular y complejo correlato tenía ésta en el terreno filosófico) puede ser entendida como una teoría de la iniciativa.

Finalmente, antes de caer preso y luego de años de ilegalidad y de ocupar cargos militantas en la organización clandestina de la Internacional Comunista (un simple “detalle”... que simpre “olvidan” mencionar sus intérpretes posmodernos o socialdemócratas), Gramsci redacta su último trabajo en libertad: “Algunos temas sobre la cuestión meridional”. Allí están resumidos gran parte de sus programas de investigaciones carcelarias, recién comenzados a explorar dos años y cuatro meses después de ser apresado.

En primer lugar, aparece desarrollado el análisis retrospectivo del lugar ideológico otorgado por *L’Ordine Nuovo* en torno al problema campesino y al sur de Italia. También se realiza allí un (re)examen del rol jugado por los comunistas turinenses durante el consejismo y como parte de él se formula el núcleo central de la teoría de la hegemonía (dominación sobre los capitalistas y dirección sobre los campesinos). De igual modo, allí se formulan una de las primeras reflexiones

explícitas acerca de la importancia de las instituciones de la sociedad civil (en este caso: escuela y prensa, a las que habría que agregar la referencia gramsciana a la incidencia de la tradición burguesa) y su rol hegemónico sobre las clases subalternas en relación al prejuicio anti-Mezzogiorno sumamente difundido entre los obreros del norte. En cuarto lugar, como en el ya mencionado artículo "La revolución contra El Capital", aquí se volvían a cargar las tintas contra el intento de maridaje de positivismo y socialismo. Por ejemplo, se afirmaba que con este positivismo: "una vez más la «ciencia» servía para humillar a los miserables y los explotados, pero esta vez se revestía de los colores socialistas, pretendía ser la ciencia del proletariado"[48]. Gramsci retomaba de este modo lacónico y provocador una temática cara al crocianismo de su juventud pero que también reaparecerá en su formulación historicista madura: la concepción de "la ciencia como superestructura"[49] y la crítica rotunda del positivismo cientificista con el cual la dirección histórica del PS italiano cuestionaba y despreciaba al Sur (y por lo tanto impedía realizar alianzas con sus campesinos).

En quinto lugar, se profundizaba la crítica de los residuos corporativos y las incrustaciones sindicalistas. Esto se puede visualizar fundamentalmente cuando Gramsci plantea la necesidad de "pensar como miembros de una clase que tiende a dirigir a campesinos e intelectuales"[50]. Y por último, en sexto lugar, este trabajo que en su producción teórica funciona como gozne entre el llamado "período consejista" y el denominado "período carcelario", aparece otro de los temas que absorverá su atención en los Quaderni: la función de los intelectuales y su lugar en las tradiciones populares y en la conformación del bloque histórico.

A partir de ese momento (tenía entonces 35 años) Gramsci cae preso. Poquísimo tiempo antes había enviado la famosa carta al comité central del PCUS cuestionando la feroz división del núcleo dirigente ruso que terminaría horadando la hegemonía socialista. Son conocidas las vicisitudes que rodearon el caso -que resumía la distancia histórica concreta entre Gramsci y el incipiente stalinismo-.

A los cuatro meses de caer preso, en una carta correspondiente a marzo de 1927, Gramsci le expuso a su cuñada Tatiana -su eterna compañera en la cárcel, al igual que su amigo, el luego célebre economista neorricardiano Piero Sraffa- el impulso general de lo que se planteaba desarrollar mientras lo mantuvieran entre rejas. "Me obsesiona la idea -le escribía- de que debería hacer algo *für ewig* [para la eternidad], según una compleja concepción de Goethe que recuerdo que torturaba mucho a nuestro Pascoli"[51]. Fruto de ese trabajo de investigación no coyuntural sino "para la eternidad" resultaron los Cuadernos de la cárcel.

¿Cuál es el eje categorial que articula y unifica la pespectiva aparentemente dispersa de todos los cuadernos (33 en total, 29 de textos y 4 de traducciones)? He ahí el meollo de la discusión.

Norberto Bobbio, por ejemplo, sostuvo en un comienzo (1958) que la articulación estaba en su concepción de “la dialéctica”[52], tesis que modificó más tarde (1967) cuando afirmó que la categoría clave que articula al conjunto es el concepto de “sociedad civil”[53]. Para demostrar esta última hipótesis, Bobbio recurrió a toda una serie de dicotomías forzadas -a nuestro juicio, artificalmente construídas- que opondrían en Gramsci la estructura con la superestructura, la sociedad civil con el Estado, la hegemonía con la fuerza, lo privado con lo público, etc,etc.

¿Cuáles serían las principales falencias de la reconstrucción propuesta por Bobbio sobre Gramsci? En primer lugar el subsumir la “catarsis” dentro de la superestructura en lugar de entenderla como un proceso, como un pasaje del plano económico al político, del momento objetivo al subjetivo. En segundo lugar el subrayar el locus central de la sociedad civil en lugar de la hegemonía, ya que ésta última es la que marca el pasaje del momento económico-corporativo-particular al momento político-universal. A pesar de lo que dice Bobbio, la sociedad civil sigue siendo fundamental en la reflexión gramsciana, pero no como eje articulador sino como aquel ámbito donde se ejerce -por lo menos en Occidente- la hegemonía. Si la sociedad civil constituye el territorio social de las instituciones (momento objetivo), la actividad subjetiva -axial en el marxismo de Gramsci- reside, en cambio, en el momento hegemónico.

Por otra parte, al atribuir -implícitamente- una connotación arbitraria y caprichosamente moralista a las dicotomías (a) [fuerza/mala/-consenso/bueno/] y (b) [Estado/malo/-sociedad civil/buena/], Bobbio termina diluyendo la especificidad historicista del pensamiento político de Gramsci dentro de una simple reproducción acrítica de la historia ético política al estilo de Benedetto Croce[54].

Más allá de los detalles, todas estas impugnaciones a Bobbio giran en torno al mismo problema: su reconstrucción adopta como paradigma sin discusión una visión dicotómica -de vieja inspiración iusnaturalista- que opone la economía a la política, la estructura a la superestructura. Obviamente su fuente de inspiración es el ya analizado prólogo de Marx de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política.

Quien salió en aquella oportunidad al cruce de la interpretación de Bobbio fue Jacques Texier. Comentando aquella última ponencia del politicólogo italiano Texier intentó enfatizar el papel que el concepto de “bloque histórico” juego en el pensamiento de Gramsci y cómo éste permite una articulación entre la economía y la política mayormente soslayada por Bobbio[55].

Esta es sin duda la mayor ventaja que conlleva la discusión de Texier sobre el esquematismo de la ponencia de Bobbio. No obstante, ambos siguen presos de la dicotomía, al no rediscutir a fondo las implicaciones del texto que con sus presupuestos ocupó el lugar de telón de fondo del debate sobre Gramsci: el mencionado prólogo marxiano de 1859.

Ya se ponga el énfasis en la superestructura (Bobbio), ya se priorice únicamente la estructura (marxismo vulgar de factura soviética), ya se intente conjugar ambos planos mediante el concepto de "bloque histórico" elaborado por Gramsci a partir de sus reflexiones sobre la cuestión meridional (Texier o también Hugues Portelli); lo cierto es que todas estas posturas dejan intacta la base madre del economicismo: la separación de la política y la economía, del poder, por un lado, y de las relaciones sociales de producción, por el otro.

Creemos que esta cuestión se torna cardinal para comprender el modo particular en que Gramsci realiza una lectura política del materialismo histórico entendido en su doble faz: (a) como filosofía de la praxis (que pretende integrar -y disolver- en una misma matriz historicista las conclusiones de las viejas disciplinas tradicionales, habitualmente segmentadas entre una gnoseología, una ontología metafísica y una antropología) y al mismo tiempo (b) como una teoría política de la hegemonía (que se propone integrar lo que la tradición académica ha denominado "la sociología marxista", es decir, el materialismo histórico, junto con la ciencia política de la revolución).

Si no se da cuenta de ese núcleo problemático central desde el cual Gramsci nos propone aprehender lo social como una totalidad histórica articulada y no como una sumatoria mecánica yuxtapuesta de "factores" (el "económico", el "político" y el "ideológico" o también el "estructural" y el "superestructural"); se soslayaría inevitablemente la dimensión específicamente política y totalizadora que asume en su teorización el momento de la catarsis en la crítica del **economicismo corporativista**.

Allí, en ese delgado pero firme terreno, se juega la apuesta téorica más fuerte con que Gramsci pretendió someter a discusión el fetichismo implícito de la separación entre el poder "político" y las relaciones sociales "económicas", ambos reificados y autonomizados por el Ensayo popular de sociología [1921] de Nicolás Bujarin, a su turno también impugnado por Gyorg Lukács e Isaac Illich Rubin[56].

Esa perspectiva crítica del fetichismo que divorcia la economía del poder otorgándoles a cada uno una espera "autónoma" de lo social, no debemos olvidar, resulta sumamente análoga a la crítica del manual La doctrina económica de Karl Marx [1925] de K.Kautsky realizada por Isaak Rubin.

El paralelo con Rubin residía en que tanto éste como Gramsci ponían en discusión -de modo análogo al Lukács de Historia y conciencia de clase- el economicismo "materialista" y su gran presupuesto filosófico-sociológico: el objetivismo fatalista de una "economía" (supuestamente automática) que marcharía por sí misma al margen de la lucha de clases y de las relaciones de poder.

En términos históricos lo que esta "tradición izquierdista del marxismo" -

Althusser *dixit*- estaba discutiendo era, en el plano teórico, la conformación de un saber convertido en vulgata (luego difundido sistemáticamente a través de los célebres manuales stalinistas del DIAMAT y el HISMAT) que transformaba al materialismo histórico en una suerte de mecanicismo fatalista al estilo del materialismo francés de los pensadores burgueses del siglo XVIII; y, en el plano político, la autolegitimación que los incipientes sectores burocráticos encaramados en la dirección misma de la revolución bolchevique comenzaban a difundir como "doctrina oficial" de la Internacional Comunista. La obra teórica de Gramsci, particularmente sus escritos carcelarios, pueden ser leídos hoy sin las anteojeras de antaño. En ellos emerge en primer plano el cuestionamiento -mayormente solapado- que el italiano hacía de las doctrinas oficializadas por Stalin en la URSS de fines de los '20 y comienzos de los '30.

Pero tampoco debemos engañarnos. No podemos hoy, a posteriori, construir un Gramsci (es decir, un nuevo "uso" de su obra...) para oponerlo instrumentalmente a la vulgata stalinista. Su lectura historicista y en alguna medida "politicista" del marxismo (si cabe este término ambiguo, que en sí mismo encierra la dificultad de presuponer una política separada de la economía) es muy anterior a la consolidación del stalinismo en la URSS.

Como ya señalamos al comienzo, la primera reinterpretación del prólogo de 1859 -piedra de toque de la "ortodoxia" marxista- Gramsci la realizó en su artículo juvenil "El consejo de fábrica" (*L'Ordine Nuovo*, 5/VII/1920), un trabajo redactado más de una década antes del cuaderno crítico sobre Bujarin donde hoy podemos rastrear sus críticas veladas a las doctrinas oficializadas en la URSS por el stalinismo a fines de los años veinte. De allí que no sería correcto reducir la obra gramsciana simplemente a la dicotomía stalinismo-antistalinismo. Si bien se inscribe de lleno en una problemática crítica y radicalmente descolocadora de las matrices sobre las cuales se estructuró la "filosofía" y la "sociología" stalinistas, la reflexión de Gramsci excede de lejos aquella dicotomía. Allí reside, prcisamente, su actualidad.

Oponiéndose ya en ese entonces -1920- al objetivismo centrado en el "desarrollo de las fuerzas productivas" (interpretadas como sinónimo de instrumentos físicos de trabajo), Gramsci homologaba allí a "las fuerzas productivas" principalmente con el "proletariado". En la misma línea, en "El Partido Comunista y los sindicatos" [*Il Comunista* N°25, año III,, 29/I/1922] señalaba que "la clase trabajadora" era en realidad "el más importante intrumento de producción". De este modo el núcleo de las fuerzas productivas -motor de la dinámica social para el marxismo más clásico de la II e inclusive de la III Internacionales- era reconducido de la esfera del instrumento físico y de la tecnología al terreno del sujeto social proletariado y al de las relaciones sociales de producción.

Más tarde, ya en sus <u>Cuadernos de la cárcel</u> (fundamentalmente en "Algunos aspectos teóricos y prácticos del «economismo»", integrado en el cuaderno sobre Maquiavelo)Gramsci vuelve a insistir con esta particular "traducción" historicista del prólogo marxiano de 1859 que marca la continuidad interna de su

pensamiento. Allí incluye entre las nociones centrales del economismo histórico "la doctrina que reduce el desarrollo económico a la sucesión de los cambios técnicos en los intrumentos de trabajo".

De este modo crítico reforzará su "vuelta de tuerca" al reinterpretar la teoría marxista diferenciándola del determinismo tecnologicista. Una torsión hermenéutica que no abandonará más, pues también la reitera en la citada crítica del Ensayo popular de Bujarin cuando polémicamente les señala a los representantes ideológicos oficiales de la III Internacional ya stalinizada que en realidad el autor original de la versión "objetivista y economicista" del marxismo no fue Marx ni tampoco Lenin sino precisamente... Aquiles Loria.

Al intentar descentrar esa visión canonizada del marxismo, Gramsci no se limitó a una impugnación general de la misma. "Traduciendo" a Lenin e intentando generalizar sus principales conclusiones políticas para el campo teórico[57], se esforzó por delimitar los diversos niveles **dentro de una misma totalidad social** que asume la lucha de clases. En ese intento se decidía precisamente la posibilidad de superar el economicismo y la rígida separación entre economía, política y poder canonizada por la supuesta "ortodoxia" plejanoviana-kautskiana-staliniana-bujariniana. Para ello formuló su "Análisis de situación y relaciones de fuerza".

Para poder comprender qué tipo específico de problemas dentro de la teoría marxista pretendía desanudar Gramsci debemos previamente observar su concepción de "lo orgánico". La reiterada y repetida presencia del concepto de "lo orgánico" en los escritos gramscianos -tanto juveniles como de la madurez- no debe confundirnos. En ningún momento se trata, en el caso de Gramsci, de homologar el análisis de la sociedad con el de las ciencias de la naturaleza, al estilo del estructural-funcionalismo sociológico de un Durkheim o antropológico de un Radcliffe- Brown. También en esta última tradición de pensamiento social aparece en primer plano dicho término, pero designando un referente muy distinto: aquel que tiende a unificar los fenómenos de la sociedad humana con los de la naturaleza orgánica.

Por el contrario, la recurrente referencia en Gramsci a la dimensión "orgánica" de lo social alude, sí, al carácter estructural de los fenómenos sociopolíticos, pero al mismo tiempo concebidos fundamentalmente como históricos y dinámicos. Gramsci emplea el término "orgánico" por oposición a: (1) "coyuntural" (es decir aquello que reviste un carácter ocasional, casi accidental); (2) "burocrático" (o sea, aquello que sólo adquiere un carácter yuxtapuesto, mecánico y sin nexos internos -como por ejemplo el centralismo burocrático por oposición al centralismo democrático-) y finalmente (3) "metódico" (haciendo referencia al rango epistemológico de una distinción perteneciente únicamente al plano de las abstracciones del conocimiento -por ejemplo la que separa Estado y sociedad civil- para diferenciarla de una distinción "orgánica", vale decir, estructural y perteneciente a la misma realidad).

Tomando en cuenta todas estas analogías y variedades semánticas, la utilización del concepto de "lo orgánico", puede remitirse, en última instancia, a aquello que "tiene en cuenta el movimiento, **que es la forma orgánica en que se revela la realidad histórica**"[58]. De allí que pueda parangonarse, sin forzar los textos, el uso gramsciano del concepto de "lo orgánico" con la permanente utilización lukacsiana de la categoría de "totalidad". En ambos casos se trata de concebir a la sociedad como algo más que una mera yuxtaposición mecánica de elementos desconectados y sumados entre sí[59]. Al mismo tiempo, ambas conceptualizaciones hacen referencia a un tipo de análisis donde lo que predomina es la existencia de un cierto **orden genético y en movimiento** (originado por contradicciones internas) e inserto en la historia y no un orden estático, armónico -vale decir, sin contradicciones inmanentes-, con funciones predeterminadas e inmodificables. En definitiva: atemporal y ahistórico.

Al coincidir con Lukács en el énfasis otorgado a "lo orgánico", Gramsci termina igualmente señalando, como aquel, que el origen de esa historicidad "orgánica" de lo social reside en la contradicción de un sujeto (colectivo) y un objeto. Pero, a diferencia del autor de Historia y conciencia de clase quien por momentos culmina concibiendo a la totalidad como si ésta fuera complemente homogénea e indiferenciada[60], Gramsci distingue -exclusivamente en el plano metodológico- distintos niveles dentro de la contradiccion de fuerzas sociales cuya relación de fuerzas constituye el equilibrio perpetuamente inestable de la totalidad social y su "organicidad" histórica.

De las muchas que hace, la primera distinción metodológica que propone Gramsci en su "(re)traducción" de Lenin diferencia: (A) las relaciones internacionales y (B) las relaciones objetivas sociales (nacionales).

Una vez establecida esta primera aproximación a las relaciones de fuerza a escala "macro" (que como señala en otra parte de sus Quaderni tienen no poca incidencia dentro de las fuerzas de cada país aunque por la utilización de la abstracción metodológica se dejan momentáneamente de lado al estudiar las fuerzas internas), Gramsci focaliza su mirada hacia una escala interna dentro de (B) -el Estado/Nación-. Dentro de él vuelve a emplear el bisturí metodológico del entendimiento -cuya función consiste, según Marx, en separar, aislar y fijar en abstracciones metodológicas que luego deberán ser reinstaladas dentro de la totalidad concreta u orgánica- para distinguir tres momentos o grados en las relaciones de fuerza:

El primero de ellos es el que priorizó históricamente el marxismo oficializado en la URSS stalinista (de raíz kaustkiano-plejanoviano-bujariniano-staliniano): el centrado en la "objetividad" del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Aunque aquí Gramsci vuelve a insistir -sin subestimar la importancia del momento "objetivo"- que sobre la base del desarrollo de las "fuerzas materiales de producción se dan **los grupos sociales**"[61]. Una vieja idea que traía consigo -como ya señalamos- desde inicios de los años '20: las

fuerzas productivas no están recluídas en los instrumentos tecnológicos sino que residen principalmente en el desarrollo histórico de la clase obrera en tanto grupo social.

El segundo momento que él distingue -siempre en el plano analítico, no lo olvidemos- remite al plano de las fuerzas políticas.

Aparece aquí en el centro de la escena la dimensión de la subjetividad (colectiva[62]). La dialéctica que articula estas distinciones metodológicas de Grasmci es, como en Lukács, la unidad-contradictoria de sujeto y objeto. Pero no una unidad simple e indiferenciada sino una contradicción dentro de una totalidad orgánica cuyos momentos son analizados en sus diferencias específicas, sin por ello suponer erróneamente que la totalidad está estructurada de manera dicotómica: la economía (objetiva) por un lado, la política (subjetiva) por el otro.

Este segundo momento está a su vez subdiferenciado en el cuaderno gramsciano en diferentes grados de conciencia política: La primera (a) consiste en aquel tipo de conciencia que permanece estrictamente recluída dentro de los límites pertenecients al "momento económico-corporativo". La segunda (b) es aquel momento donde la conciencia rompe la limitación y llega a abarcar a toda la clase, pero todavía limitada al nivel económico. Finalmente, la tercera (c) es aquella donde se superan definitivamente los límites corporativos. Este es el **momento propio de la Hegemonía**, el central en toda la reflexión política de Gramsci[63].

Según Gramsci, dar cuenta de la especificidad de este momento hegemónico implica, en el plano teórico, tratar de **encontrar la unidad de economía y política**, pero no sólo de ellas. También conlleva la posibilidad de alcanzar, en el campo de la praxis política, la unidad de la dimensión intelectual (y su análisis ideológico y científico) con la reforma moral. Todas ellas fases de una misma totalidad teórico-práctica tradicionalmente escindidas por el positivismo y su culto religioso acrítico de "los hechos sin ideología" o también por el moralismo sin ciencia (en sus vertientes neokantianas) o incluso por la ciencia "libre de valoración" (en sus coloraciones weberianas)..., etc,etc.

Esta dimensión específica constituída por el momento de la hegemonía no es otra que -expresado en el lenguaje de matriz hegeliana utilizado por Lukács- el de la superación del dualismo del entendimiento racionalizador que divorcia el sujeto del objeto, la ciencia de la moral, las "leyes de hierro" de la economía de la lucha de clases política.

Cuando un grupo social -sostiene Gramsci- logra construir y alcanzar la hegemonía, la clase en cuestión se vuelve "nacional" (dentro de los límites del Estado-nación), es decir que universaliza sus estrechos intereses corporativos. El Estado -también particular- se universaliza y logra superar los equilibrios inestables articulando clase y territorio. Ese momento "señala el pasaje de la

estructura a la efera de las superestructuras complejas, es la fase en la cual las ideologías ya existentes se transforman en «partido»". De este modo Gramsci asimila lo más sugestivo de la herencia de Lenin: su crítica de la teoría del derrumbe automático del capitalismo originado en un supuesto colapso "objetivo e ineluctable" donde el sujeto (colectivo) y su conciencia de clase no intervienen sino que constituyen, a lo sumo, un pasivo "intrumento de la historia".

La teoría de la hegemonía (que Gramsci toma de los escritos políticos de Lenin, no de aquellos otros "filosóficos", mucho más endebles) constituye en el universo categorial gramsciano el particular modo de "traducir" en términos políticos la filosofía de la praxis marxiana. O, dicho de otra manera, la teoría de la hegemonía constituye en los escritos gramscianos la específica manera según la cual el italiano logró reconstituir el filón más crítico del pensamiento marxiano, ya completamente desgajado del economismo grosero dentro del cual había estado aprisionado durante más de cuarenta años de "ortodoxia".

Pero su análisis no se detiene allí. Existe un momento aun más alto en la puja de las relaciones de fuerza.

Si el primero estaba centrado en la "objetividad" del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y el segundo remitía al plano "subjetivo" de las fuerzas políticas, el tercer momento es aquel donde la dialéctica de "la objetividad" y "la subjetividad" abre la posibilidad, cuando alcanza su cenit, de realizar la revolución[64]. Nunca debemos olvidar que la construcción de todo este complejo andamiaje epistemológico acerca de la totalidad "orgánica" y las relaciones de fuerzas que la atraviesan en su seno, según aclara el mismo Gramsci, "no pueden y no deben convertirse en fines en sí mismos" [...] Ellos "adquieren un significado sólo en cuanto sirven para justificar una acción práctica, una iniciativa de voluntad"[65].

Ese tercer momento (3) es el de las relaciones de fuerzas militares, el decisivo en toda revolución[66]. Dentro de él, Gramsci vuelve una vez más a distinguir entre el momento a) técnico-militar y el (b) político-militar.

De modo que toda su "traducción" de Lenin a Occidente termina sosteniendo que el momento de la hegemonía es el más alto en el terreno político (porque en él se superan las dicotomías clásicas de la economía y la política, de la estructura y el poder) pero que el decisivo es el de la guerra civil y las relaciones de fuerzas político militares.

La teoría de la hegemonía no es para Gramsci únicamente entendida como una teoría del consenso sino que, por el contrario, él la concibe como "un complemento de la doctrina del Estado-fuerza". Hegemonizar implica, dentro de su laboratorio mental, dirigir a los aliados (mediante el consenso y el estableciendo con ellos de todo tipo de alianzas, compromisos, transacciones y acuerdos) y ejercer la coerción sobre las clases enemigas.

La doctrina política de la hegemonía fue la piedra de toque de su “traducción” filosófica del marxismo como filosofía de la praxis. Pero antes de profundizar en esta notable correlación filosófica y política, deberíamos examinar los fundamentos gramscianos de tantas “traducciones”: de la estrategia del soviet ruso al consejismo italiano, de la unidad obrero-campesina bolchevique a la alianza entre los obreros turineses y los campesinos del Mezzogiorno, de la política de frente único de Lenin a la filosofía activista de la praxis, del inmanentismo de Hegel (vía Croce) y David Ricardo al inmanentismo del marxismo, de las superestructuras políticas al sujeto filosófico y a los intelectuales en sentido sociológico, etc,etc.

Para Gramsci -este es su gran presupuesto metodológico en todas esas traducciones, no siempre observado- existe una “traducibilidad de los lenguajes científicos”[67].

La dirección de esa vía de investigación la toma principalmente de dos formulaciones elaboradas por Carlos Marx. Gramsci extrajo la primera de La Sagrada Familia. Allí Marx y Engels afirmaban que el lenguaje político francés de Phoudhon podía ser “traducido” al lenguaje de la filosofía clásica alemana. La segunda la tomó de la Introducción a la Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, texto en el que Marx señala al proletariado como “el heredero de la filosofía clásica alemana”.

Generalizando a partir de estos dos núcleos temáticos marxianos la posibilidad de “traducir” de un terreno a otro (de la filosofía a la política y viceversa), incluso, según las propias palabras de Gramsci “de una civilización a otra”, el marxista italiano termina realizando una tarea ciclópea de “traducciones”. Allí reside, en ellas, lo más original y creador de su pensamiento, si lo comparamos con otras tradiciones de izquierda que se limitaron históricamente a trasladar y aplicar literal y linealmente las consignas de la revolución bolchevique a Occidente (incluyendo Europa y América latina) con previsible escasa fortuna.

Pero ese presupuesto general de la “traducibilidad de los lenguajes científicos” se sustentaba a su vez en un suelo previo de alcance y rango epistemológico mucho mayor pues para Gramsci, en definitiva, lo que permitía operar todas las “traducciones” era su hipótesis acerca de la identidad -diferenciada- entre la filosofía y la política, a través de la mediación de la historia[68].

Al identificar filosofía e historia, se cancelaba de antemano cualquier intento -como el de Bujarin- de concebir a la filosofía al margen de la historia. Para él, “escindida de la historia y de la política, la filosofía no puede ser más que metafísica, mientras que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente **la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia**”[69].

De este modo Gramsci sentaba las bases -que no siempre estaban explicitadas en Lukács- de todas sus traducciones en las cuales se disolvía el divorcio

dualista entre teoría y práctica (la gran obsesión que también apasionó al filósofo húngaro como a Karl Korsch). Ello le permitió entonces apuntar la correspondencia entre la doctrina política de la hegemonía (y el bloque hitórico) con la filosofía activista de la praxis. El punto de intersección entre ambos estaba situado en la iniciativa (política, filosófica, epistemológica) del sujeto.

De igual modo pudo homologar el "objetivismo materialista" de la ontología tradicional (reinsertada por el manual de Bujarin y su ortodoxia kautskiana-plejanoviana dentro del marxismo) con el economicismo histórico de Aquiles Loria y del liberalismo, encontrando entre ambos planos otro punto en común: la pasividad del sujeto y su separación radical -y fetichista- frente al objeto (ya sea "la materia", en el caso de la filosofía, ya sean "las leyes de hierro mercantiles", en el caso de la economía).

Y siguiendo con ese ejercicio ininterrumpido, Gramsci extendió la "traducción" del subjetivismo idealista de Croce y su hipóstasis del sujeto cognoscente en el campo filosófico al sobredimensionamiento sociológico y político de los intelectuales y la reducción de toda la historia al plano del consenso ético-político (olvidándose de la objetividad de la economía y del "hierro y el fuego", es decir, de la violencia y la guerra).

¿Cómo se podría a partir de esas numerosas "traducciones" superar el dualismo del entendmiento racionalizador, en términos lukacsianos? Pues bien, Gramsci insistió con la pertinencia de su categoría -extraída del análisis del Mezzogiorno- de "bloque histórico". El "bloque histórico" (una suerte de traducción italiana del concepto de "fuerza social" con que Lenin había interpretado El 18 Brumario de Marx) constituía para Gramsci la única posibilidad de dar cuenta en el plano teórico de la unidad de estructura y superestructura, de los intelectuales y los "simples", de la economía y la cultura política. Esa unidad operante en el campo del materialismo histórico la extendió al plano de la filosofía de la praxis planteando la unidad de la cantidad y la calidad, de la necesidad y la libertad, del objeto y el sujeto[70], del materialismo y el idealismo, del ser y el pensar, del hombre y la naturaleza, de la actividad y la materia, del determinismo y la voluntad.

El marco generalizador que permitía en su conjunto articular ese inmenso concierto de "traducciones" particulares, sustentadas en la identidad de la filosofía y la política (insertadas ambas en la misma dimensión de la historia), se lo daba su caracterización de la filosofía de la praxis como un "inmanentismo absoluto", un "historicismo absoluto" y como un "humanismo absoluto de la historia"[71].

Agotadas y devaluadas entonces todas las formas del antiguo catastrofismo determinista, el socialismo que viene, el del siglo XXI, debería por fin retomar y reactualizar la dimensión crítica del fetichismo (no sólo de la mercancía y el mercado, sino también del capital, del poder, de la política y del Estado) legada tanto por la herencia de Marx como por la de Gramsci. Allí residirá la única

posibilidad de poder luchar eficazmente, en el siglo entrante, contra el poder y la hegemonía burguesa reproducidos mundialmente en escala cada vez más ampliada por los nuevos medios de información. Recuperar de una vez por todas ese pensamiento supuestamente "pasado de moda" no implica entonces una tarea puramente académica o erudita sino principalmente una necesidad política impostergable.

---

[1] Gramsci plantea esta particular "traducción" historicista del prólogo marxiano de 1859 en sus Cuadernos de la cárcel, fundamentalmente en "Algunos aspectos teóricos y prácticos del «economismo»". Cfr. Antonio Gramsci: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. [Edición temática de Palmiro Togliatti]. México, Juan Pablos Editor, 1986.p.59. También lo hace en su crítica del "Ensayo popular" de Nicolás Bujarin cuando identifica a Aquiles Loria como el autor original, luego prolongado por Bujarin, que por primera vez había traducido el concepto de Marx de "relaciones sociales de producción" por el de "instrumento técnico". Cfr. Antonio Gramsci: Cuadernos de la cárcel [Edición crítica de Valentino Gerratana: Cuaderno 11, 1932-1933]. México, ERA, 1982. p.296-297 .

Pero esta interpretación, radicalmente opuesta al objetivismo centrado en el "desarrollo de las fuerzas productivas" (interpretadas, éstas últimas, en tanto instrumentos físicos de trabajo), también se encuentra en escritos suyos anteriores a la cárcel. Por ejemplo, en "El consejo de fábrica" [*L'Ordine Nuovo*, 5/VII/1920] sostenía que: "[...] el surgimiento y desarrollo de determinadas **fuerzas productivas** (que resumimos en la expresión **proletariado**)... [subrayado de Gramsci]". En Antonio Gramsci: Escritos políticos (1917-1933). México, Siglo XXI, 1990.p.109. También en "El Partido Comunista y los sindicatos" [*Il Comunista* N°25, año III,, 29/I/1922] identificaba a "la clase trabajadora" como "el más importante intrumento de producción". Op.Cit.p.142. De este modo el núcleo de las fuerzas productivas -motor de la dinámica social para el marxismo más clásico- era reconducido de la esfera del instrumento físico y de la tecnología al terreno del sujeto social proletariado y al de las relaciones sociales de producción.

[2] Para Bujarin -a quien Gramsci adopta como pretexto para polemizar con la "ortodoxia" filosófica que cristalizó en la III Internacional tras la muerte de Lenin y fundamentalmente a partir del VI Congreso de 1928, el de "clase contra clase"-, el núcleo activo de las "**fuerzas productivas**" era homologado con "los instrumentos de trabajo (**herramientas) y la tecnología**". En ese sentido Bujarin afirmaba que "Podemos profundizar aun más el problema. Podemos afirmar que **los medios de producción determinan** hasta la naturaleza del trabajador". Cfr.Nicolai I.Bujarin:Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología- [1921], México, Siglo XXI, 1985.p.126-127. Mucho después que él, pero en la misma línea "materialista" y objetivista, Louis Althusser se esforzará por demostrar que "el proceso de trabajo, como mecanismo material, está dominado por **las leyes físicas de la naturaleza y la tecnología**. **La fuerza de trabajo se inserta también en este mecanismo**. Esta determinación del proceso de trabajo por estas condiciones materiales impide toda concepción «humanista» del trabajo humano como pura creación". En el mismo horizonte de sentido, Althusser enfatizaba que las relaciones de producción no son relaciones entre hombres sino "relaciones precisas entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción". Cfr. Louis Althusser: Para leer El Capital [Lire le Capital, 1965]. México, Siglo XXI, 1988.p.188 y 191. Su discípula y traductora latinoamericana, Marta Harnecker, explicitaba aun más esta lectura "materialista" y objetivista de las fuerzas productivas y las relaciones de producción cuando sostenía que "Las fuerzas productivas de una sociedad crecen , se desarrollan, se perfeccionan, en el transcurso de la historia. **y este desarrollo está determinado, fundamentalmente, por el grado de desarrollo de los medios de trabajo**". Siguiendo a su maestro, también afirmaba que "Las relaciones sociales de producción no son simplemente relaciones humanas".Cfr. Marta Harnecker: Conceptos elementales del materialismo histórico [1969]. México, Siglo XXI, 1971.p.59 y 53.

[3] "En la producción social de su existencia", -sentenciaba Marx- "los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen **la estructura** económica de la sociedad , la base real, sobre la cual se eleva una **superestructura** jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social". Cfr, Carlos Marx: Contribución a la crítica de la economía política [1859]. La Habana, Instituto del Libro, 1975. Prólogo, p.10.

[4]Hemos intentado reconstruir la historia profana de la génesis del DIAMAT de factura soviética en nuestro Marx en su (Tercer) Mundo. (Bs.As., Biblos, 1998).

[5] El plan original de la obra que Marx se había propuesto para comprender conceptualmente la organización y el movimiento de la sociedad capítalista, planeaba la escritura de seis libros: (a) Del Capital -el único que llegó a escribir y que quedó inacabado, publicados póstumamente los tomos II y el III por Engels y el IV (con cortes) por Kautsky-; (b) De la propiedad territorial; (c) Del trabajo asalariado, (d) **Del Estado**; (e) Comercio internacional y (f) El mercado mundial. Cfr. Carta de Marx a Lasalle, 22/II/1858. Un año antes, en la famosa

Introducción de los Grundrisse de 1857 el plan original se detallaba aun más: "Efectuar" -decía Marx- "claramente la división [de nuestros estudios] de manera tal que [se traten] : (1) las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto; (2) las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales, Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y Campo. Las tres grandes clases sociales. Cambio entre ellas. Circulación. Crédito (privado). (3) **Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del estado**. Considerado en relación consigo mismo. Las clases «improductivas». Impuestos. Deuda nacional. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. (4) Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. (5) El mercado mundial y las crisis". Cfr, C.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse, 1857-58]. México, Siglo XXI, 1987.p.29-30.

[6] Esta es probablemente la principal conclusión a la que arriba Marx en sus escritos políticos. Este tipo de juicio, sustentado empíricamente en el análisis de las instituciones republicanas de Francia durante el proceso de revolución y contrarrevolución que se abre entre 1848 y fines de 1851, Marx lo había formulado anteriormente -1843- en el terreno filosófico. Decía entonces: "La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia [...] La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia [...] En la monarquía es una parte la que determina el carácter del todo". Cfr. Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel [1843]. En C.Marx: Escritos de juventud. México, FCE, 1982. p.342. De modo que su reflexión política radical -se se quiere, desplazada desde la filosofía política juvenil a la teoría política madura- nunca estuvo ausente en su obra teórica acerca del capitalismo.

[7]En su análisis maduro de 1871 sobre Francia Marx señalará: "La forma más adecuada para este gobierno por acciones [el encabezado por el partido del orden con la subordinación de los republicanos burgueses, antes del golpe de Estado de Bonaparte] era **la república parlamentaria** [subrayado de Marx], con Luis Bonaparte como presidente. Fue este un régimen de franco terrorismo de clase y de insulto deliberado contra la «*vile multitude*». Si **la república parlamentaria**, como decía el señor Thiers, **era «la que menos los dividía» (a las diversas fracciones de la clase dominante),** en cambio abría un abismo entre esta clase y el conjunto de la sociedad fuera de sus escasas filas. Su unión eliminaba las restricciones que sus discordias imponían al poder del Estado bajo regímenes anteriores [...]". Cfr. C.Marx: La guerra civil en Francia [Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1871]. En C.Marx y F.Engels: Obras Escogidas. Op.Cit.Tomo II.p.143.

[8]Cfr. C.Marx: La guerra civil en Francia Op.Cit.p.144.

[9]Nos permitimos remitir al lector a nuestro trabajo "Para leer El Manifiesto". En *América Libre* N°14, Bs.As., abril de 1999.

[10] Esta será sin duda la principal conclusión que Lenin extrae de su lectura del Manifiesto en las vísperas de la revolución de octubre al discutir con las corrientes que reducían el marxismo a una concepción estatalista de la política. No es casual que se haya querido ver en esa lectura de Lenin cierto "utopismo" e incluso hasta un desliz anarquista. Cfr. V.I.Lenin: El Estado y la revolución [1917].Barcelona, Planeta,1986. Cap.II: "La experiencia de los años 1848 a 1852".p.35-54. En ese mismo registro, el Marx maduro -analizando la Comuna de París- caracterizará al Estado como "una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo". Cfr. C.Marx: La guerra civil en Francia Op.Cit.p.143.

[11] Cfr. Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel. En C.Marx: Escritos de juventud. Op.Cit..p.363, 386-387.

[12]Cfr. C.Marx y F.Engels: El manifiesto comunista [1848]. En C.Marx y F.Engels: Obras escogidas. Bs.As., Cartago, 1984.Tomo I, p.95.

[13]Idem.

[14]Cfr. C.Marx y F.Engels: El manifiesto comunista. Op.Cit. p 106.

[15]Cfr. C.Marx: La cuestión judía [1844]. En C. Marx: Escritos de juventud. Op.Cit.p.476-480. Igualmente puede consultarse, en cuanto al desdoblamiento que hacían los franceses revolucionarios del siglo XVIII del individuo moderno en tanto "hombre" miembro de la sociedad civil y "ciudadano" miembro del Estado, cfr. Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Op.Cit. p.389.

[16]Cfr. C.Marx: El Capital [1867]. [Trad.Pedro Scaron] México, Siglo XXI, 1988. Tomo I, Vol.I, p.214. Esta idea acerca del contrato Marx la repite por doquier a lo largo de todo El capital. Cfr. por ejemplo El Capital.Tomo I, Vol I, p.103 o Tomo I, Vol III,p.961. En el tomo III, Vol. VIII, p.1043 la desarrolla sosteniendo la identidad entre plustrabajo y trabajo forzado, aun cuando el primer término de la igualdad aparezca como resultado del "libre" contrato... Dentro de la misma tonalidad puede incluirse su impiadosa crítica al derecho "entre iguales" (tan idealizado en nuestros días por los modelos normativos y comunicativos de Jürgen Habermas o por la ética pragmática del discurso de Karl-Otto Apel) concebido como un derecho típicamente burgués. Cfr. C.Marx: Crítica al programa de Gotha [1875]. Bs.As.Biblioteca proletaria, 1971. p.22. Los presupuestos históricos de la emergencia de esta ideología contractualista y de las "robinsonadas" que siempre la acompañaron -no sólo en el terreno de la filosofía política sino también en el de la economía política- Marx la desarrolla en el primer parágrafo de su célebre Introducción [1857]: "Individuos autónomos. Ideas del Siglo XVIII". Cfr. C.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse]. Op.Cit.Tomo I, p.3.

[17]Sostiene Dühring: "La formación de las relaciones políticas es lo históricamente fundamental, y las dependencias económicas no son más que un efecto o caso especial, y por tanto, siempre hechos de un segundo orden...Cierto es que estos efectos de segundo orden existen como tales, y son sobre todo perceptibles en el presente; pero lo primitivo tiene que buscarse en el **poder político** inmediato, y no en un indirecto poder económico". Citado en F.Engels: Anti-Dühring.La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring [1877]. México, Grijalbo, 1968.p.151.

[18]Cfr.F.Engels: La guerra campesina en Alemania [1850]. en C.Marx, F.Engels: Obras escogidas.Op.Cit. T II, p.168-247. Engels desarrolla en forma sobresaliente una concepción social no economicista principalmente cuando analiza procesos históricos empíricos y concretos, como los de Alemania, París, Crimea, Italia, Estados Unidos, etc. Cfr. F.Engels: Temas militares. Bs.as., Cartago, 1974. Allí sí incorpora metodológicamente todas las variables en el análisis de la totalidad social.

[19] Recordemos que Marx, en 1871, alertaba contra esta supuesta solidificación del poder en el campo teórico del Estado: "El poder del Estado, **que aparentemente flotaba por encima de la sociedad**, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones". Cfr. C.Marx: La guerra civil en Francia. Op.Cit.p.144.

[20] Por ejemplo en Microfísica del poder, reunión de un conjunto de artículos, entrevistas y conferencias donde Foucault deshistoriza completamente el poder, hipostasiándolo y abstrayéndolo de todo vínculo con las relaciones sociales de producción. Una propuesta que en su misma obra entra en tensión -irresuelta- con otras exposiciones como Vigilar y Castigar o también La verdad y las formas jurídicas en las cuales el nacimiento de las instituciones de secuestro y los mecanismos "impersonales" de poder son situados en etapas precisas y específicas de la génesis ("acumulación originaria") y el desarrollo del capitalismo.

[21] "La propiedad privada **no aparece en absoluto** en la historia como resultado del robo y la violencia". Cfr. F.Engels: AntiDühring. Op.Cit.p.154. Este insistente énfasis depositado polémicamente por Engels en la raíz exclusivamente económica de los procesos históricos lo lleva a exageraciones del siguiente tipo: "Está tan poco justificado hablar aquí de violencia como lo estaría a propósito de la división de la propiedad colectiva de la tierra que aun tiene lugar en las «comunidades de labor» del Mosela y de los Vosgos: **lo que ocurre es que los campesinos consideran interés propio** que la propiedad de la tierra sustituya a la común y a la cooperativa. Ni siquiera la formación de una aristocracia espontánea, como la que tuvo lugar entre los celtas, los germanos y el Penjab indio sobre la base de la propiedad común del suelo , se basa al principio en la violencia sino en la **voluntariedad** y costumbre [...]". Idem, p.155.En la misma línea y refiriéndose a la producción de relaciones sociales basadas en la propiedad privada sostiene: "Siempre que se desarrolla la propiedad privada, ello ocurre a consecuencia de un cambio en la situación y las relaciones de producción e intercambio en interés del aumento de la producción y de la promoción del tráfico, es decir, por **causas económicas. La violencia no desempeña en ello ningún papel**". Ibidem.

[22]"Todo el proceso se explica **por causas puramente económicas**, sin que ni una vez hayan sido imprescindibles el robo, la violencia, el Estado o cualquier otra intervención política". Cfr. F.Engels: Op.Cit.p.56.

[23]Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel [Edición crítica: Cuaderno 11]. Op.Cit.p.303.

[24] Hemos intentado explorar esa problemática en nuestro Marx en su (Tercer) mundo.

[25] Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel: Idem.

[26] Ya analizaremos más adelante cómo esta concepción estrictamente relacional del poder formulada por Marx en sl siglo XIX -cuyo descubrimiento se atribuye en la Academia habitualmente a Michel Foucault- fue desarrollada en el siglo XX (más de tres décadas antes que el pensador francés) por Antonio Gramsci. Hecho irrefutable de la historia de la teoría política que, sin embargo, no desmerece en lo más mínimo el correcto énfasis foucaultiano en aquella dimensión relacional.

[27] "Cada individuo -plantea Marx- posee el **poder social** bajo la forma de una **cosa**. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas". Cfr, C.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse]. Op.Cit. Tomo I, p.85.

[28] "Y entonces -señala Marx- el economista vulgar cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo , en lugar de revelar la interconexión, que **en apariencia** las cosas parecen ser diferentes. En realidad alardea de que se atiene a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe haber ciencia?". Carta de C.Marx a Ludwig Kugelman [11/VII/1868]. En C.Marx y F.Engels: Correspondencia. Bs.As., Cartago, 1973.p.207.

[29]La "paz democrática" actualmente vigente en nuestra América ha sido previamente abonada por la barbarie de Videla, Pinochet, Stroessner, Somoza, etc. Sin ésta no se entiende aquélla. La "paz" contractual ha sido hija legítima del castigo y la violencia, la punición y la dominación, tópicos que quedan regulamente "fuera" del discurso social y político en la habitual teorización acerca de la "transición a la democracia"...

[30] Podemos encontrar ya en los primeros manuscritos de Marx la idea de concebir la naturaleza como la prolongación objetiva del propio ser humano: "**La naturaleza es el cuerpo inórgánico del hombre**, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano". Cfr. C.Marx: Manuscritos de 1844. En C.Marx: Escritos de juventud. Op.Cit.p.599-600. Pero a partir de 1857-1858 esta misma idea irá adquiriendo perfiles

más nítidos en tanto ahora **se la circunscribe a un determinado período histórico**, aquel donde no predomina la producción de valores de cambio sino valores de uso. Cfr. C.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse]. Tomo I, Op.Cit.p.444.

[31] "Propiedad, no significa entonces originariamiente -señala Marx- sino el **comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción** como sus condiciones pertenecientes a él, suyas, presupuestas junto con su propia existencia; comportamiento con ellas como con presupuestos naturales de sí mismo, que por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo". Cfr. C.Marx: Grundrisse. Tomo I, Op.Cit.p.452.

[32] "Si un supuesto del trabajo asalariado y una de las **condiciones históricas del capital** es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero a fin de reproducir y valorizar el dinero, a fin de ser consumido por el dinero como valor de uso, no como disfrute sino como valor de uso para el dinero, del mismo modo, **otro supuesto es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización**, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo". Cfr. C.Marx: Grundrisse. Tomo I, Op.Cit.p.433. Este tipo de proceso histórico forma tácitamente parte inmanente de la principal categoría de El capital: "**En la fórmula del capital** [...] **está implícita la no propiedad de la tierra**, se niega aquel estado en el cual el individuo que trabaja se comporta con la tierra como con algo propio, esto es, que trabaja, que produce, como propietario del suelo [...] En consecuencia, en la relación del trabajador con las condiciones del trabajo en cuanto capital, este estado histórico [es] negado d'abord como comportamiento que implica una relación más plena de propiedad". Idem.p.460.

[33] "Una vez presupuesta -nos dice Marx en los mismos Grundrisse- la producción fundada en el capital la condición de que para ponerse como capital el capitalista debe introducir en la circulaicón valores producidos por su propio trabajo **o de algún otro modo** -no sólo por el trabajo asalariado ya existente pasado- **corresponde a las condiciones antediluvianas del capital**. Esto es, a supuestos históricos, que precisamente, en cuanto tales supuestos históricos pertenecen al pasado y por tanto a la historia de su formación, pero de ningún modo a la historia contemporánea [...]. Corresponde, por el contrario, a sus supuestos pasados, a los supuestos de su origen, abolidos en su existencia". Idem.p.420.

[34] "La organización del proceso capitalista de producción desarrollado -afirma Marx en El capital- quebranta toda resistencia; la generación constante de una superpoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de los carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; **la coacción** sorda de las relaciones económicas pone sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. **Sigue usándose siempre, la violencia extraeconómica**, pero sólo excepcionalmente". Cfr. C.Marx: El capital. Op.Cit. Tomo I, Vol.III.p.922.

[35] "Ella misma es una potencia económica". Cfr. C.Marx: El capital. Op.Cit.p.940.

[36] Refiriéndose a este proceso histórico tal como se dio en la formación social de Inglaterra -país al que Marx adopta como ilustración histórica en El capital por ser el más desarrollado de la época en que escribió-sostiene que se utilizaron como métodos principales "la horca, la picota y el látigo". Cfr. C.Marx: Grundrisse. Op.Cit. Tomo I, p.470. Enfatiza desde su perspectiva historicista la ironía sobre la supuesta eternidad de las leyes que describía la economía política, y que al igual que el economicismo marxista, **hacía total abstracción de la violencia y de las relaciones de poder** en el proceso de expropiación. También plantea que: "**Tantos esfuerzos** se requirieron para asistir al parto de las «leyes naturales eternas» que rigen el modo capitalista de producción, para **consumar el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo**, transformando, en uno de los polos los medios de producción y subsistencia sociales en capital, y en el polo opuesto, la masa del pueblo en asalariados, en «pobres laboriosos» libres, ese producto artificial de la historia moderna". Cfr. C.Marx: El capital. Op.Cit. Tomo I, Vol.III, p.950.

[37] Sobre la relación entre la creación artificial y la existencia de una fuerza de trabajo en el mercado laboral, por un lado, y las necesidades de la reproducción ampliada por el otro, cfr. C.Marx: El capital. Op.Cit. Tomo II, Vol.V, p.612 y ss: "El capital variable adicional".

[38] Un interrogante abierto e inabordado que, como ya señalamos, resulta plenamente pertinente frente a la idealización de la igualdad en los modelos comunicativo de Habermas o pragmático de Apel.

[39] "El marxismo pisa sobre el terreno firme -señalaba provocativamente Lenin- de la lucha de clases y no sobre el terreno de la paz social. En ciertos períodos de agudas crisis económicas y políticas, la lucha de clases se desarrolla hasta llegar a la guerra abierta, es decir, a la lucha armada entre dos partes del pueblo. En tales períodos, el marxista se halla **obligado** [subrayado de Lenin] a colocarse en el punto de vista de la guerra civil. Y, desde el punto de vista del marxismo, está totalmente fuera de lugar todo lo que sea condenarla en el terreno moral". Cfr. V.I.Lenin: Obras Completas. Bs.As., Cartago, 1960. Tomo XI,p.213.

[40]Insistimos: ¿Cómo explicarse, sino, las ya inocultables limitaciones de los regímenes sociales y políticos latinoamericanos posteriores a la era de Pinochet, Videla, entre otros dictadores latinoamericanos?

[41] Cfr. Antonio Gramsci: "Nuestro Marx". En *Il Grido del popolo*, 4/V/1918. Recopilado en A.Gramsci: Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI, 1988.p.37-41.

[42] Cfr. Giuseppe Fiore: Vida de Antonio Gramsci. Barcelona, Península, 1968.p.127. Allí Fiore reconoce expresamente que en la formación juvenil de Gramsci "se observan claramente influencias idealistas". Pero, aclaramos nosotros, no de cualquier tipo de idealismo sino de la particular modulación antipositivista del

idealismo de Benedetto Croce, quien intentando "retraducir" al hegelianismo el marxismo teóricamente más rico y sugerente de toda la II Internacional -es decir, el de Antonio Labriola, a quien por otra parte le dedica su libro- había publicado Materialismo storico ed economia marxistica. Bari, Laterza, 1927 [primera edición de 1900, prefacio de 1899].

[43]Cfr. A.Gramsci: "La revolución contra El Capital". En *Il Grido del popolo*, 5/I/1918. Recopilado en A.Gramsci: Antología.Op.Cit.p.34-37.

[44] En la reconstrucción y apropiación académica del pensamiento social muchas veces se ha intentado durante los últimos quince años de nuestro país contraponer a Foucault y a Negri -descontextualizados y vaciados de todo signo revulsivo- con el marxismo (particularmente con Marx, con Lenin y con Gramsci). De ahí que se obviaran todas estas notorias "similitudes", para no llarmarlas directamente fuentes de inspiración. De igual modo se silencia que, cuarenta años antes que lo hiciera Foucault en su Microfísica del poder, ya Gramsci, siguiendo a Lenin, había definido en sus Cuadernos de la cárcel al **poder** y a la política **en términos de relaciones** (pero no "en general" sino de relaciones de fuerza).

[45] La reflexión de Lenin en torno a la problemática de las condiciones para que se desarrolle una "situación revolucionaria" y al lugar que dentro de la misma ocupa la interrelación entre la subjetividad y la objetividad -núcleo central de toda la reflexión política tanto de A.Gramsci como de G.Lukács- puede consultarse en: Lenin: "La celebración del primero de mayo por el proletariado revolucionario" [1913]. En V.I.Lenin: Obras Completas. Op.Cit. Tomo 19,pp.218-219; La bancarrota de la II Internacional [1915]. En Obras Completas. Tomo 21, pp.212-213; La revolución proletaria y el renegado Kautsky [1918], En Obras Completas. Tomo 28, pp.286-287 y El "izquierdismo", la enfermedad infantil del comunismo [1920]. En Obras Completas. Tomo 31, pp.79-81, 88-89 y 214-216.

[46]Cfr. Antonio Gramsci: "Nuestro Marx". En *Il Grido del popolo*, 4/V/1918. En Op.Cit.p.40.

[47] Aunque estas dos hayan sido las primeras formulaciones explícitas de Gramsci, la contraposición entre Oriente y Occidente, sustento fundamental de su "traducción" de Lenin y el bolchevismo a Europa Occidental, estuvo presente de hecho desde sus primeras reflexiones sobre la revolución rusa de 1917. El origen filológico de la metáfora política corresponde a El principe de Nicolás Maquiavelo, texto (re)leído por Gramsci, como se sabe, en la cárcel. La presencia de la metáfora en su escritura anterior al período carcelario demostraría que probablemente Gramsci ya había leído a Maquiavelo en su juventud. La contraposición que hacía el florentino entre Oriente y Occidente no era, obviamente, entre la Rusia bolchevique y la Italia de los consejos, sino entre la monarquía de Turquía (Oriente) y el rey de Francia (Occidente). Cfr. Nicolás Maquiavelo: El principe [con comentarios de Napoléon Bonaparte] Bs.As., Plus Ultra, 1984 p.52-54. En Maquiavelo la contraposición metafórica sirve principalmente para ilustrar diversos modos de toma del poder y de su conservación: (Sería difícil -decía- conquistar el poder del Estado turco, pero fácil conservarlo; mientras sería fácil conquistar el Estado en Francia pero difícil conservarlo). En Gramsci, en cambio, esta contraposición giraba en torno a las relaciones entre sociedad civil y Estado: ("En Oriente [Rusia] el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil". Cfr. A.Gramsci: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. [edición temática en seis volúmenes]. Op.Cit.p.95-96.

[48]Cfr. A.Gramsci: "Algunos temas sobre la cuestión meridional". Recopilado en A.Gramsci: Escritos políticos (1917-1933). Op.Cit.p.308.

[49] Esta inscripción del surgimiento de la formulación gramsciana dentro de una problemática específicamente política e histórica ("la cuestión meridional"), estratégica para los revolucionarios italianos, resulta muy importante porque historiza de un modo insoslayable el pensamiento de Gramsci, años más tarde cuestionado por Louis Althusser cuando éste último le reconoce el haber subrayado la relación entre "filosofía y política" pero al mismo tiempo le reprocha el no haber aislado ni pensado "la otra determinación: la relación entre filosofía y ciencia", sujetando ésta última al plano -históricamente relativo- de las superestructuras. Cfr. L.Althusser: "La filosofía, la política y la ciencia", carta a Rino Del Sasso, 1/XII/1967, publicada originariamente en *Rinascita* y recopilada en L.Althusser y A.Badiou: Materialismo histórico y materialismo dialéctico. Córdoba, Pasado y Presente, 1969.p.67-73.En idéntico sentido crítico del historicismo gramsciano, afirmaba Althusser -citando como fuente nada menos que a Stalin- que: "Al igual que el lenguaje del cual Stalin mostró que se le escapaba, la ciencia no puede ser ubicada en la categoría de «superestructura»". Cfr. L.Althusser: Para leer El Capital [1965]. México, Siglo XXI, 1988.p.145.

Esta impugnación althusseriana nos merece dos reflexiones. En primera instancia, el planteo gramsciano no surge de una epistemología universalista -y necesariamente académica- de la ciencia sino de un planteo estrictamente político: el cuestionamiento del positivismo socialista italiano (Sergi, Niceforo, Orano,Lombroso y Ferri,entre otros, todos representantes de la corriente "antropológica" en la cuestión meridional) , pretendidamente "científico", que impedía estrechar lazos con el sur campesino. En segunda instancia, que Gramsci no soslaya en su pensamiento maduro, el de la cárcel, la relación filosofía-ciencias, como sostiene Althusser. Lo que sucede es que el tipo de ciencia que el italiano adopta com paradigma es la ciencia política (allí se inscriben sus análisis sobre: Maquiavelo, Lenin, Marx, Michels, Mosca, Weber, etc) y la ciencia histórica (idem para: Vico, Hegel, Marx, Cuocco, Croce, Loria, Bujarin, Lenin, etc). Mientras que, por contraposición, Althusser toma como paradigmas de ciencia a la ciencia formal matemática (Tales) y a las ciencias fácticas naturales (física con Galileo, biología con Canghilem y su propio libro Filosofía para

científicos).

[50]No tenemos espacio para desarrollarlo aquí, pero evidentemente el "modelo" arquetípico de análisis sociopolítico que aquí está manejando Gramsci no es el tradicional del Manifiesto comunista [1848] según el cual toda la sociedad moderna se corta por la mitad entre la burguesía y el proletariado, concebidos en gran medida como clases homogéneas y compactas. Al plantear el problema de la falta de alianzas entre las fracciones del proletariado turinés y las fracciones campesinas de mezzogiorno, Gramsci no podía utilizar dicho modelo. Necesitaba otro más complejo en el cual las clases fueran concebidas en sus enfrentamientos como segmentadas internamente según fracciones y alianzas de fracciones. Ese modelo, obviamente, lo halló en El 18 Brumario de Luis Bonaparte [1852] donde Marx "desciende" metodológicamente del modelo dicotómico (mucho más abstracto de lo que habitualmente se supone) del Manifiesto hacia una aproximación empírica de una formación social concreta: la francesa. Allí encontró Gramsci el incentivo teórico para analizar el fraccionamiento histórico (interno) de las clases italianas, sus posibilidades de alianzas (hegemónicas) e incluso la posibilidad de concebir la autonomía -relativa- del Estado, el Ejército y la burocracia que Marx caracterizó como "bonapartismo" y Gramsci, ya en la cárcel, como "cesarismo".

[51]Cfr. Antonio Gramsci: carta a Tatiana Schucht, 19/III/1927. En A.Gramsci: Cartas desde la cárcel. Bs.As., Lautaro, 1950.p.43.

[52] Cfr. N.Bobbio: "Notas sobre la dialéctica en Gramsci" [1958]. Trabajo presentado en el Congreso de Estudios Gramscianos organizado por el Instituto Gramsci, Roma, 1958. Reproducido en *La Rosa Blindada* N°2, XI/1964.p.3-8. Recopilado luego en Togliatti, Della Volpe, Luporini y otros: Gramsci y el marxismo. Bs.as., Proteo, 1965.p.129-141.

[53] Cfr. Norberto Bobbio: "Gramsci y la concepción de la sociedad civil". Ptresentación al Convegno Gramsciano de Cagliari, 1967. Recopilado en N.Bobbio: Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci. Madrid, Debate, 1985.p.337-364 y en Gramsci y las ciencias sociales. México, Pasado y Presente-Siglo XXI, 1987.p.65-93.

[54] Recordemos que en el décimo cuaderno de la cárcel [1932-1935], Gramsci cuestionaba duramente a Benedetto Croce por prescindir en su historia de Europa del siglo XIX del "momento de la lucha, del momento en el que se elaboran y agrupan y alinean las fuerzas en contraste, del momento en que un sistema ético-político se disuelve y otro se elabora **en el fuego y con el hierro**". Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel [Edición crítica de Valentino Gerratana].Op.Cit. Cuaderno 10.p.128-129. En idéntica sintonía Gramsci le reprochaba a Croce el prescindir deliberadamente del concepto de "bloque histórico" (unidad de la estructura y la superestructura) y el obviar el momento de la lucha (el del "hierro y el fuego") para quedarse con una figura deshuesada y descarnada: la histórica ético-política, es decir, reducida a puro consenso (sin economía y sin violencia). Cfr.A.Gramsci: Op.Cit.p.137. Si lo único que cuenta es el consenso de la sociedad civil, según deja entrever Bobbio, entonces: ¿qué diferencia habría entre Croce y Gramsci? Creemos que esta crítica a Bobbio se torna perfectamente extensible a toda la interpretación socialdemócrata que reduce a Gramsci a un simple teórico del consenso social, de la "gobernabilidad" y de los "acuerdos y alianzas parlamentarias"...

[55] Cfr. Jacques Texier: "Gramsci, teórico de las superestructuras". Publicado en *La Pensée* N°139. Reproducido como folleto independiente en México, Ediciones de Cultura Popular, 1985. Mucho más tarde, Giuseppe Vacca -director de la Fundación Instituto Gramsci- también volvió sobre aquella ponencia de Bobbio para cuestionarle retrospectivamente su "individualismo metodológico" y su posición liberal centrada en la oposición de sociedad y Estado. Cfr. Giuseppe Vacca. Vida y pensamiento de Gramsci. México, Plaza y Valdes, 1995.p.28-30.

[56]La crítica de G.Lukács al manual de Bujarin, titulada "Tecnología y relaciones sociales" [1925] puede consultarse en el apéndice a Nicolai Bujarin: Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología. Op.Cit.Apéndice. p.331-341. La crítica de I.I.Rubin al mismo libro de Bujarin puede encontrarse en Isaac Illich Rubin: Ensayos sobre la teoría marxista del valor [1928]. México, Siglo XXI, 1987.Cfr.nota al pie N°8 al capítulo III "Cosificación de las relaciones de producción entre los hombres y personificación de cosas".p.339. No casualmente en sus respectivas críticas ambos enfatizan, como también lo hace Gramsci (autor con el que aquellos dos conforman una herencia "heterodoxa" común dentro de la historia del marxismo), las recaídas fetichistas de Bujarin. Sobre el paralelo entre Gramsci y Lukács, de alcance más general y no únicamente restringido a la común crítica del fetichismo, puede consultarse el excelente trabajo de Michael Löwy: El marxismo olvidado. (R.Luxemburg, G.Lukács). Barcelona, Fontamara, 1978. Particularmente el capítulo primero: "Notas sobre Lukács y Gramsci". p.13-26. La inclusión no peyorativa pero sí crítica de todos estos pensadores (además de Lukács y Gramsci, Korsch, Trotsky, Bogdanov, los impulsores del Proletkult, etc -aunque allí no se menciona a Rubin-) dentro de la tradición "izquierdista", "historicista" y "humanista" del marxismo pertenece a Louis Althusser: Cfr. Para leer El Capital. Op.Cit.p.153.

[57] Para fundamentar dicha tarea Gramsci distinguió entre los escritos estrictamente "filosóficos" de Lenin, demasiados ligados -por lo menos hasta la primera guerra mundial- al materialismo mecanicista de Plejanov (incluyendo en primer lugar, por supuesto, su Materialismo y empiriocriticismo de 1908), y los escritos políticos. Entonces sostuvo que "Puede ser que una gran personalidad exprese su pensamiento más profundo no en el lugar que aparentemente debería ser el más «lógico», desde el punto de vista clasificatorio externo, sino en otro lugar que aparentemente puede ser juzgado extraño. Un hombre político escribe de filosofía: puede suceder que su «verdadera» filosofía deba buscarse por el contrario en los escritos de política". Cfr.

A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel. [edición crítica].Op.Cit.Tomo IV. Cuaderno 11.p.337. En nuestro Marx en su (Tercer) mundo intentamos desarrollar este quiebre en la obra interna de Lenin, principalmente en el capítulo "El viraje autocrítico de Lenin". Op.Cit.p.55-72. También puede consultarse sobre dicha problemática el ensayo de M.Löwy: "De la Gran Lógica de Hegel a la estación finlandesa de Petrogrado". En Dialéctica y revolución. México, SigloXXI, 1978.

[58] Cfr. A.Gramsci: "Sobre la burocracia". En A.Gramsci: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. [edición temática]. Op.Cit.p.104.

[59] Tanto Gramsci como Lukács adoptan esta significación de los escritos políticos de Hegel. Recordemos que para éste el Estado ético equivale a una realidad racional que no puede surgir del contrato ni de la voluntad individual de cada ciudadano, sino que posee "un carácter orgánico". En idéntico sentido lo utiliza Marx en su juvenil Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel cuando sostiene que "El pensamiento de Hegel es, propiamente, éste: el desarrollo del Estado o de la constitución política en las diferencias y en su realidad **es un desarrollo orgánico**". Op.Cit.p.325. También Marx hace hincapié en la concepción del Estado hegeliano entendido como un "organismo racional". Op.Cit.p.350.

[60] Según lo hizo notar oportunamente Louis Althusser -aunque refiriéndose más a Hegel que a Lukács- cuando critica la concepción de la "totalidad expresiva" en Para leer El Capital. Cfr. L.Althusser: Para leer El Capital. Op.Cit.p.105 y también cuando cuestiona la concepción de la "totalidad simple" en "Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)". Recopilado en L.Althusser: La revolución teórica de Marx [originalmente Pous Marx]. México, Siglo XXI, 1985.p.83.

[61]Cfr.A.Gramsci: "Análisis de las situaciones. Relaciones de fuerzas". En Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. [edición temática]. Op.Cit.p71.

[62] Aclaramos explícitamente que el sujeto del cual nos hablan Lukács y Gramsci no es el sujeto individual, propietario burgués de mercancías y capital, autónomo, soberano, racionalmente calculador y constituyente del contrato (es decir: el *homo economicus* eternamente mentado por la economía política neoclásica y hoy curiosamente reivindicado por el "marxismo" analítico. Un tipo de subjetividad que fue con justicia radicalmente descentrada por el psicoanálisis de Freud, por el estructuralismo de Althusser y por el posestructuralismo de Michel Foucault).

Este otro sujeto, el que tienen en mente Lukács y Gramsci, es la clase obrera en su conjunto. Es un sujeto colectivo, no individual. Su racionalidad no es instrumental ni calculadora. La teoría política que intenta defender sus intereses estratégicos no es el contractualismo de factura liberal ni su ontología social corresponde a las mónadas aisladas (leibnizianas), donde cada hombre su convierte -vía el mercado- en un lobo para el hombre (Hobbes) y cuyas trayectorias individuales mútuamente excluyentes son organizadas por la "mano invisible" (de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos).

Esta **distinción elemental entre dos concepciones diametralmente opuestas acerca del sujeto** debería estar en la base de toda discusión al respecto (si desaparece o no, si las ciencias sociales lo disuelven o no, etc) para evitar los obstáculos repletos de malos entendidos sobre los cuales se ha polemizado regularmente dentro de esta problemática al interior de la tradición marxista.

[63] Para una concepción según la cual el eje articulador de las infinitas notas fragmentarias de los Cuadernos de la cárcel no está depositado en el concepto de "sociedad civil" (tesis de Bobbio) sino que reside en la categoría de "hegemonía", cfr. Luciano Gruppi: El concepto de hegemonía en Gramsci. [1970]. México, Ediciones de Cultura Popular, 1978. Idéntica posición asumió Giuseppe Vacca en su conferencia "Sobre la actualidad del pensamiento de Gramsci" (Facultad de Ciencias Sociales-UBA, 22/V/1991).

[64] Obviamente Gramsci está haciendo alusión, dentro de su "traducción" sumamente creativa, a la problemática abordada por Lenin acerca de las "condiciones objetivas y subjetivas" de la revolución. Realmente, si se conocen (pues lamentablemente se ha hecho costumbre en nuestros días denostar la herencia marxista -lo cual no es obviamente ningún "pecado"- pero... sin conocer ni estudiarla a fondo) y se contrastan los textos respectivos, hay que esforzarse muchísimo para trazar una demarcación exclusiva, tajante y absoluta entre la reflexión de Lenin y la de Gramsci sobre este punto preciso.

[65] Cfr. A.Gramsci: "Análisis de las situaciones. Relaciones de fuerzas". En Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. [edición temática]. Op.Cit.p75.

[66]A pesar de su intención polémica con las derivaciones ya en su tiempo (proto)socialdemócratas del gramscismo tardío, Perry Anderson acertó al alertar contra ciertas interpretaciones de Gramsci que lo terminaban reduciendo a un simple teórico de la "gobernabilidad" y del "consenso parlamentario". Anderson insistió con agudeza que no sólo en el atrasado Oriente (Rusia) sino también en las metrópolis adelantadas del capitalismo desarrollado "las condiciones normales de subordinación ideológica de las masas -las rutinas diarias de la democracia parlamentaria- están constituídas por una fuerza silenciosa y ausente que les confiere su valor corriente: **el monopolio del estado sobre la violencia legítima**. Desprovisto de éste, el sistema de control cultural se volvería frágil instantáneamente, puesto que los límites de las posibles acciones contra él desaparecerían". Cfr. Perry Anderson: Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente [1977]. Barcelona, Fontamara, 1981.p.73.

[67]Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel. [edición crítica].Op.Cit.Tomo IV. Cuaderno 11.p.317.

[68] "La identidad -afirmaba Gramsci en su crítica de Benedetto Croce- de historia y filosofía es inmanente en

el materialismo histórico". Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel. [edición crítica].Op.Cit.Tomo IV. Cuaderno 10,p.140.

[69]Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel. [edición crítica].Op.Cit.Tomo IV. Cuaderno 11.p.285.

[70] Al criticar en los Cuadernos de la cárcel desde el "monismo unitario de la praxis" la separación dualista y fetichista de sujeto y objeto presupuesta por Bujarin, Gramsci -en una perspectiva anticipatoria de lo que más tarde propondría Thomas Kuhn sobre la verdad relativa al interior de cada paradigma científico-, sostuvo que "objetivo" significaba en el terreno de la ciencia "lo que es común a todos los hombres, lo que todos los hombres pueden controlar del mismo modo". Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel. [edición crítica]. Op.Cit.Tomo IV. Cuaderno 11.p308. En idéntico sentido afirmó que "Objetivo significa siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder exactamente a «históricamente subjetivo», o sea que objetivo significaría «universal subjetivo»". Cfr.Op.Cit.p.276.

Basándose en esta relativización de la objetividad en sentido fuerte, en sus ensayos políticos Ernesto Laclau pretendió asimilar a Gramsci dentro del "giro lingüístico", de los "juegos del lenguaje" del último Wittgenstein y del pragmatismo norteamericano (es decir, dentro de una concepción de la verdad que pierde toda referencia a la realidad para convertirse en absolutamente interna al lenguaje). Pero Laclau curiosamente "olvida" que Gramsci siempre, en su juventud y en su madurez, opuso la dialéctica historicista al relativismo subjetivista (al que tajantemente denominó "sofística").

No sólo en su crítica a Bujarin, cuando rechazó "las concepciones subjetivistas de la realidad que permiten tan banales jueguitos de palabras". Cfr.Op.Cit.p.305. También lo hizo, y de manera más profunda, en su crítica del teatro de Pirandello. Ya en su juventud había caracterizado terminantemente como "una tontería" y "un seudo juicio emitido por un bromista agudo para conseguir frente a los inconpetentes un éxito de superficial hilaridad" la afirmación pirandelliana de que "La verdad en sí no existe, la verdad no es sino la impresión personalísima que cada hombre obtiene de determinado hecho" (*Avanti*, 5/X/1917). En la cárcel volvió sobre Pirandello una vez más. Aun valorando aquel teatro por su cuestionamiento de la "objetividad de lo real" típica del aristotelismo-tomista (compartida, por cierto, dentro del marxismo por Bujarin), sin embargo Gramsci sometió a crítica sin ambigüedades la desaparición absoluta de la verdad a la que conducía semejante relativismo. Por ello insistió con que "el mismo Pirandello no siempre escapa de un verdadero solipsismo, pues para él la «dialéctica» es más sofística que dialéctica". Cfr. A.Gramsci: Literatura y vida nacional [edición temática].México, Juan Pablos editor,1976.p.64. De allí que convenga comprender la posición epistemológica de Gramsci, a diferencia de lo que intenta Laclau, como un historicismo equidistante tanto de la metafísica objetivista del materialismo (y el aristotelismo-tomista) como del relativismo extremo del pragmatismo (y de la deconstrucción posestructuralista).

[71]Cfr. A.Gramsci: Cuadernos de la cárcel. [edición crítica].Op.Cit.Tomo IV. Cuaderno 11.p.293. Tomando en cuenta las conocidas impugnaciones estructuralistas, posestructuralistas y posmodernas al humanismo, una vez más debemos aclarar, como ya hicimos en relación con la controvertida noción de "sujeto", que el "humanismo" historicista e inmanentista propuesto por Gramsci no tiene un sólo punto de intersección con el humanitarismo burgués asentado en la defensa ahistórica y supraclasista de "la persona humana" (seguramente blanco, cristiano, occidental y varón...), es decir en términos lisos y llanos, con aquel humanitarismo que funciona como la legitimación acrítica del propietario-ciudadano-consumidor individual presupuesto por la economía política neoclásica, el contractualismo liberal y la teoría de la "elección racional" del marxismo analítico.